

הפענוח

כתב עת מוצא לאור על ידי
מוסד יצחק ברייער
של פועלי אגודת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י היום תשס"ט

בתוכן :

- 1 תורה עם קצת דרך ארץ / המערכת
- 3 הודעה נאמנה / הרב דוד צבי הושמן זצ"ל
- 4 קרבנות חג הסוכות ומשמעותם / הרב זאב ויטמן
- 12 הערות ב"ג יסודות האמונה / הרב איתמר ורהפטיג
- 19 מלכות בתפילת שמונה עשרה / הרב אברהם נחשון
- 24 משפחת דורקטי / פרופ' אברהם ס' אברהם
- 29 הרב אביעזרי ז' אויערבך / הרב רפאל אויערבך
- 46 בענין שנת יציאת מצרים / משה ווייס

על ספרים ועל סופריהם

- 52 מסכת ביכורים — חקר ועיון / י' עמנואל
- 61 יהדות ומדע כחכמות משלימות / הרב מ' צוריאל

הערות וביבליוגרפיה

- 68 על חמיו של הרב ז' וורמסר / ג' באב"ד
- 70 על הירושלמי ב"פרי חדש", או"ח סי' קכח
- 70 ארבעה צריכים להודות

כ"מ"ד ירושלים תשרי תש"ן • כרך ל, גליון א • המצדד — 8 ש"ח

מנ"ח שנת: בישראל — 25 ש"ח
www.daat.ac.il

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טל' 288883

אתר דעת - מכללת הרצוג

תורה עם קצת דרך ארץ

לרגל יום הזכרון המאה של הרב שמשון ב"ר רפאל הירש זצ"ל הופיעו מאמרים ואף קבצים עיוניים הדנים במשנתו של הרב הירש. גם במסגרת "המעין" התפרסמו מאמרים, מכתבים ותרגומים.

אנו רואים חובה להתריע על נושא שמבחינת השם הוא דומה ל"תורה עם דרך ארץ", אבל אולי אין קשר ישיר בין הנושאים.

מאורעות השנה האחרונה מוכיחים שקיימת סכנה מוחשית ליהדות הנאמנה, אם לא תצליח לשמור על הרעיון של "תורה עם קצת דרך ארץ". יש מקום לויכוחים, יש מקום לביקורת נוקבת, אבל הכל במסגרת של "תורה עם קצת דרך ארץ". האם היהדות הנאמנה חושבת שיכולה להרשות לעצמה שנאה בלי מצרים, שנאה תהומית בין שומרי מצוות לבין עצמם, כפי ששלטה השנה בתקופת הבחירות, ומאז ועד עכשיו?

כאמור יש צורך בביקורת, כגון על התיחסות "פופולרית" לקדושי עליון. "המעין" מברר כל טיפול אחראי בנושא זה. תנאי ראשון לביקורת כזו, שמחננו ידע לשמור על "תורה עם קצת דרך ארץ". אם בתוך המחנה חוג אחד משמיץ את השני ללא הרף, איך תגיע לביטוי ביקורת אמיתית ונחוצה? איזה הד יהיה לביקורת מוצדקת, כאשר כל הביקורת אינה נקיה מהגזמות וסילופים?

למה כל המאבק מופנה נגד אדם אחד? הבעיה לא נולדה בשלהי תשמ"ט. חבר המערכת פרסם ב"המעין" תשרי תשלי"ה מאמר על בעית "ספרים נחוצים עם תוכן פסול למחצה". למה לא טפלו כל השנים בבעיה, תוך אחריות חינוכית ובלי אינטרסים צדדיים?



לקראת השנה החדשה אנו מבקשים את קוראינו למלא את תלוש ההזמנה בדף זה (או להעתיקו) ולשלוח לנו בהקדם.

דמי מנוי לשנה (4 גליונות) — 25 שקל, בחוץ לארץ — 12.5 דולר

לכבוד

מערכת המעין

רחוב צפניה 26

ירושלים 95301

הריני חותם בזה על מנוי שנתי ל"המעין" ומצרף בזה דמי מנוי.

השם _____
הכתובת _____
העיר _____
מיקוד _____

חתימה

ועוד דוגמא של חוסר "הארה" עם קצת "דף ארץ". קיימות דעות שונות כלפי הרחבת ההתישבות ביהודה, שומרון וחבל עזה, הן בחוגים חרדיים והן בחוגים דתיים-לאומיים. אבל מכאן עד להטיל ספק בנאמנותם התורתית של המתישבים, הדרך ארוכה ומסוכנת. האם מותר לפקפק בשמירת תורה ומצוות של אלפי יהודים כ"י שומרי תורה ומצוות היושבים בעשרות ישובים כ"י? האם מותר לכתוב על יושבי עה"ק חברון ת"ו, ביניהם עשרות לומדי תורה, שהם אנשי הימור שדרכם מהולה ב"תרפ"ט" (!), שלא למדו את הלקח ממאורעות תרפ"ט? ! והאם מותר להכריז שהמתישבים אולי (!) אינם מדקדקים בהלכות ט' באב? או לנו שהגענו למצב כל כך טרגי ומסוכן בארץ הקודש. מקור הבעיה הוא אחד: העדר של כבוד ודרך ארץ כלפי יהודים שומרי תורה ומצוות, איש על מחנהו ואיש על דגלו.

אנו רואים חובה להתריע ולהזהיר. אולי ירחם עם עני ואביון על עצמו. אולי, אולי ושמא מיש הוא יתעורר ע"י הדברים האלה. עורו ישנים, עורו נא, התעוררו נא! או לנו אם לא נשמור על כבוד הדדי בתוך המחנה.

ואם אין קצת דרך ארץ— ח"ו אין תורה, ח"ו אין יהדות נאמנה.

בסיום שנת הזכרון המאה של הרב ש"ר הירש אנו מאחלים לכל עם ישראל שנת שלום וברכה, שנת שמחה ובנין הארץ, שנת תורה עם דרך ארץ.

המ ע ר כ ת

הודעה נאמנה

אתר דעת | כוללת הוצאה
לתלמידנו ואהובנו הבתור מוהר"ר אהרן בן רבקה - אהרן בן גיבירט זצ"ל
מאת מוריו הדתמים למטה.

ביום המדריך משיבת בית המדרשנו. בעת אשר סמך וסתרו ויבננו מוריק. בעת הזאת אוניך תסמטנה הדברים האלה מאתריך לאמר: זה הדרך תלך בו. לא תסור מסנו ויסן ושטאל. אתה הגבר כי תוקם על כאחת הקהלות הקדושות. עליך להקים עולה של תורה הכתובה והסמורה. על פי היסודות והעקרם. אשר הורגנו רבותנו הקדושים. כאשר הוגד לך ושמעת פעמים אין מספר מפי סלמדיך להועיל וסדרייך בדרך השם.

אתה למור ה' הלא ידעת גם שמעת. כי רבו הקהלות אשר ספרנו מעליהן עול התורה והספנה. ויקמו בהן מסרים אשר לא ישמעו לקול מורים. וזה החילום לעשות ללכת בהקות בני דתות אחרות. להעמיד כבית ה' כלי שיר ולנגן בו גם ביום שבת קדש לחלל בקהל עם את שבתות ה'.

גם לא נכחד סמך. כי יותר שהיה העין הזה גדול וכבוד סאד סאד. עוד נהיה לשרש פורה ראש ולענה. לעבירה נדרת עבירות אחרות ותועבות גדולות. כי לא יארכו הימים ולרגל הארגעל קול מקהלות נשים שרות נשמע בחיבל ה'. ובסדר התפלה אשר קבלנו מאבותינו נמצאה פרצה אחר פרצה. ונהרסו שנות העבודה שבלב על ידי היססה ונרעין. על ידי שנויים והלוסיים. אשר יענו ויעידו. כי כסרו המדרסים ובעטו בהבטחות ה' על ידי נכיאנו. להשיב שכנתו לציון וסדר העבודה לירושלים באחרית הימים.

ועתה הבן יקר לנו. אם אנשי קהלה אשר פרצו כאחת החטאות כאלה יקראוך להיות להם לרב ומורה. לא תאבה ולא תשמע להם עד אשר הרימו והסירו כל משול מכות התפלה אשר יבינו לך להתפלל ולהתקף שם מלותיך. כי לא תוכל לקרב אל פתח בית הכנסת. אשר בו יוידו בוד רמה נגד פקודי דתנו.

גם אם כבר ישבת על כסא הרבנות בתוך קהלת יעקב. ויקמו שם אנשים וידוהו את יושבי עירם להביא אחת מהקיות המחטאות הנזכרות למעלה אל בית תפלתך. לא תעמוד בדרך אתם. כי אם הסר את משרת הרבנות הזאת מעל שבמך. מקומך תנח ותשים כסלך בך ועליו תשלך ידבך.

והנה היום היה הורשת להורות ולרונן בישראל. היום הזה נסמכת במסכת חכמים. היום הזה קבלת כתב תעודת הרבנות. על ידנו היתה זאת לך. יען כי בטוחים אנהנו. כי תשמור הפקידים הנזכרים. באשר כבר הראית לדעת. כי נאמנה רוחך את ה' ואת תורתו. ובצפיתנו צפינו. כי תהיה תמיד הולך תמים ופועל צדק כאשר היית עד הנה. — והיה אם היו רוח אחרת תעבור עליך ותשלך אזהרתנו זאת אהיו נדך. בין תבין את אשר לפניך ותדע ותשכיל. כי אז כל דברי התרה ורשות וסמיכה הנמצאים. הן ככתב התרת הוראה אשר ניתן לך והן ככתב תעודת הרבנות אשר תחת ידך. כטלון ומביטלון לא שרירין ולא קיימין. — אםנם כן תקית נשטנו. להיות מצות התורה על לבבך תמיד. ללכת בדרך טובים ולשמור ארחות צדיקים. כי אז תצליח ואז תשכיל.

אלה דברי מוריך המוהררים באוהרה מנולה עם אהבה מסותרת

דוד בן האריבאוו
ינח בית המדרש אל תפלתך
במקום שבו בית המדרש.

בברלין יום ג' ה' אייר אל עת ארץ

תלמידי בית המדרש לרבנים בברלין, מיסודו של הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, אשר קבלו "היתר הוראה", קבלו יחד עם זה "הודעה נאמנה", אזהרה שהיתר ההוראה יהיה מבוסס, אם בוגר בית המדרש יקבל משרה בקהילה שפרקה מעליה עול תורה ומצוות. המכתב שצולם כאן קיבל בשעתו, ח"י אדר ב תר"ע, הרב אהרן גויבירט זצ"ל. תודתנו לבנו, הרב י' יהושע גויבירט שליט"א שהמציא לנו המכתב.

קרבנות חג הסוכות ומשמעותם

א. טעם לפרטי הקרבנות ומנינם — האמנם "הזיה גדולה"?

בענין טעמי המצוות כתב הרמב"ם במו"נ, ח"ג, פכ"ה (ע"פ תרגום הרב קאפח) :
 "ואשר ראוי שיסבור בענין (טעמי המצוות) כל מי שדעתו שלימה הוא מה שאבאר,
 והוא, שכלל המצוות יש להן טעם בהחלט, ובגלל תועלת מסוימת ציווה בהן, אבל
 פרטיהן הן אשר נאמר בהן שהן לפשט הצווי... (בהן אין טעם כמבואר להלן);
 מה שיש להדגים בו באמת מענין הפרטים הוא הקרבן, שהציווי בהקרבת הקרבן
 יש לו תועלת גדולה ברורה כמו שאבאר, אבל היות הקרבן הזה כבש וזה איל
 ושיהיה מנינו מנין מסוים, לזה אי-אפשר ליתן טעם כלל, וכל מי שמעסיק עצמו,
 לדעתי, בהמצאת טעמים לאחד מהפרטים הללו הרי הוא הוזה הזיה גדולה, שאינו
 מסלק בה זרות אלא מוסיף זריות, ומי שמדמה שיש לאלה טעמים, רחוק הוא מן
 הנכון...".

בכל זאת עלינו לעסוק בברור משמעותם וטעמם של שבעים פרי חג הסוכות,
 ולא בגלל שיש מקום לחלוק על הרמב"ם, אלא מסתבר שלא כנגד ברור טעמם
 של פרטים כאלו כיוון הרמב"ם את דבריו. הרמב"ם מסביר שהסיבה לכך, שאין מקום
 לחפש טעמים לפרטים היא, כיוון שכדי לומר את המצווה יש הכרח באמירת פרטים
 מסוימים, ולכן אין מקום לחפש אחר טעמם. למשל, לפי הרמב"ם, אין לשאול מדוע
 חייבים להקריב דווקא כבשים לקרבן תמיד, שהרי בכל קרבן יש צורך להקריב משהו
 (או פרים או כבשים או אילים) ואם אין סיבה מיוחדת להעדיף אילים או פרים
 על-פני כבשים, השאלה איננה לגיטימית. כיוצ"ב אי-אפשר להקשות מדוע כבש
 אחד בבקר וכבש שני בין הערביים כיוון שיש צורך לקבוע מין שיוקר, מנין
 המוקרבים ומועד להקרבה. ולכן השאלה מדוע נקבע דווקא מין זה ולא אחר, מועד זה
 ולא אחר, או מנין זה ולא אחר, היא שאלה שאין מקום לעסוק בה, לדעת הרמב"ם.
 לעומת זאת ברור, שאילו כל קרבנות המועדים היו זהים, ורק קרבן חג אחד
 היה יוצא דופן באופן בולט, היה מחובתנו להעלות את השאלה מדוע אין מתכונתו
 של קרבן זה שווה למתכונת הקרבנות האחרים, ובודאי שהיה עלינו להשקיע
 מאמץ בחיפוש אחר טעם הדבר. ואמנם כך הם פני הדברים בענין מספרם של
 קרבנות חג הסוכות, וממילא בנידון זה מדובר בשאלה לגיטימית שבהחלט יש מקום
 להעלותה ושוב אי-אפשר להגדיר את העיסוק בה כהזיה, גם אליבא דהרמב"ם.
 הראיה לכך היא, שגם חז"ל עסקו בשאלה זו, ובודאי אין כוונת הרמב"ם לרמוז לחז"ל
 בביטוי ובהגדרותיו — המכוונים כנגד אלו העוסקים בברור טעמי פרטי הקרבנות.
 כדי להבהיר שאמנם מדובר בשאלה לגיטימית שדורשת התייחסות והסבר גם
 אליבא דהרמב"ם, נקדים ונעיין בטבלה הבאה המציגה את קרבנות החגים:

פריים	שעיר	אילים	כבשים	
—	—	—	2	שבת
2	1	1	7	ראש־חדש
2	1	1	7	פסח (כל יום)
2	1	1	7	שבועות
1	1	1	7	ראש־השנה
1	1	1	7	יום־הכפורים
1	1	1	7	שמיני־עצרת
7—13	1	2	14	סוכות (כל יום)

טבלה זו מצביעה על מספר עובדות :

1. שבכל המועדים מוקרב באופן קבוע שעיר חטאת אחד ליום והשנויים שבין המועדים מתבטאים בקרבנות העולה בלבד.
2. שבכל המועדים כולם מוקרבים 7 כבשים ואייל אחד, מלבד בכל ימי חג הסוכות שבהם מוקרב קרבן כפול של 14 כבשים ושני אילים בכל יום.
3. לגבי קרבן הפריים מוצאים אנו שלושה מועדים (ראש־חדשים, פסח ושבועות) שבהם מוקרבים שני פריים, ושלושה מועדים אחרים (ראש־השנה, יום־הכפורים ושמיני־עצרת), שבהם מוקרב רק פר אחד. שוב בולט ייחודו של חג הסוכות, הן בעובדה שקרבנות הפריים שבו אינם זהים לאף אחת משתי הקבוצות הללו, והן בכך שמספרם חורג מסדרי הגודל של מספרי הפריים בשאר המועדים. דהיינו, אם לגבי הכבשים והאיל יש איזה יחס בין קרבנות שאר החגים לקרבנות סוכות (שמספרם כפול), הרי שלגבי הפריים אין כל יחס בין מספרי הפריים בסוכות למספרי הפריים בשאר החגים.

כיוון שכך, מוטל עלינו לברר את הסיבה לכך שסוכות יוצא דופן בקרבנותיו בכלל ובקרבנות הפריים בפרט. כמו־כן, טעונה הסבר העובדה, שהרכב קרבנות החגים כולם דומה מאוד אחד לשני וההבדל המקסימלי שבין מועד אחד למשנהו מתבטא בפר אחד, כשלעומת זאת בסוכות עדים אנו לקרבן שונה בכל אחד מימי החג, כאשר ההבדל בין היום הראשון של סוכות ובין היום האחרון של סוכות מגיע לכדי שישה (!) פריים.

יתכן מאוד שאין מקום לשאול, לדעת הרמב"ם, מדוע מקריבים 7 כבשים ואיל אחד ולא להיפר, ומדוע בראש־השנה מוקרב פר אחד ואילו בראש־חדש מוקרבים שני פריים. אבל מותר לשאול מדוע קרבנות שמיני־עצרת זהים לקרבנות ר"ה ויו"כ ולעומת זאת, קרבנות ר"ה זהים לקרבנות פסח ושבועות — דהיינו, מה משמעותן של שתי קבוצות החגים הבאים לידי ביטוי בשתי קבוצות הקרבנות? ¹, ובודאי

1 א. הקרבנות הוהים בראש השנה, יום הכיפורים ושמיני עצרת רומזים אולי לקשר מהותי בין שלושת המועדים הללו. הקשר בין ראש השנה ליום הכיפורים מפורסם ומוכר, אך האם גם שמיני עצרת שייך לחטיבת מועדים אלו — מועדי דין והתקרבות בין ישראל

שיש מקום, ואולי אף חובה לשאלת המועד הנשטתנאיהג הסוכות מכל שאר המועדים בכך, שדווקא בו מוקרבים כפול כבשים וכפול אילים, ומדוע כה יוצאים דופן קרבנות הפרים שבו משאר קרבנות הפרים שבשאר החגים.

כדי לחזק את השאלה יש להשוות תופעה זו לרשימת הקרבנות המופיעה בספר יחזקאל (פרק מה), שמבלי להכנס לשאלת הסתירה שבין פרוט הקרבנות שם לפרוטם בתורה ושאלת ענינם ומגמתם של קרבנות אלו, הרי ששם יש זהות מחלטת בין קרבנות פסח לקרבנות סוכות², וכפי שהיינו מצפים שיהיה גם בפרשת הקרבנות שבתורה.

ב. ייחודם של קרבנות סוכות ע"פ חז"ל, רש"י והרש"ר הירש

לאחר שנוכחנו לדעת, שענין קרבנות חג הסוכות — בכלל; וקרבנות הפרים — בפרט, אומרים דורשני, נפנה לתשובות שניתנו לשאלה זו. הגמרא במסכת סוכה (נה ע"ב) שואלת "הני 70 פרים כנגד מי?" ומשיבה "כנגד 70 אומות העולם".

על תשובה זו ניתן עדיין להקשות, אם עיקר הענין הוא להקריב 70 פרים במשך החג, מדוע שלא נקריב 10 פרים בכל יום ויום? תשובה לקושיה זו נוכל למצוא בדברי רש"י על התורה (במדבר כט, יח) המסביר ע"פ המדרש שהפרים מתמעטים מיום ליום כדי לרמוז שאומות העולם פוחתים והולכים וסופם שיכלו מן העולם³. (זאת למרות שעצם ההקרבה נועדה

לקב"ה? האם רמו יש כאן שחיתום הדין — הכולל גם את הדין על המים — נמשך עד לשמיני עצרת?

הקשר בין שלוש המועדים הללו ניכר גם בכך שמועדים אלו אינם נזכרים ברשימת החגים בספר שמות ודברים והם חטיבה נפרדת משלושת הרגלים. כמו"כ, נפקדים מועדים אלו מרשימת המועדים בספר יחזקאל (פרקים מה—מו), אם כי שם נפקד גם מקומו של חג השבועות.

ב. גם הזהות שבין קרבן ראש חודש לקרבנות המועדים הינה מעניינת ואולי רומזת לכך שבעבר נהגו בראשי חודשים לשבות ממלאכה כמו במועדים. ואף על פי שבפרשת המועדים בפרשת אמור לא מוגדר ראש חודש כמקרא קדש — ביטוי המציין שביתה מכל מלאכת עבודה — הרי שלמעשה ניתן להוכיח שראשי חודשים היו מקראי קדש מבחינת עשיית מלאכה. ראה למשל יחזקאל מו, א: "שער החצר יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח וביום החודש יפתח" (וראה גם שמו"א, כ, יח—יט וברש"י שם, עמוס ח, ה, ישעיהו א, יג וברש"י וברד"ק שם. והשווה גם ראש השנה כ"ג ע"א שבשני ימי ראש חודש היה ביטול מלאכה שני ימים, ומגילה כ"ב ע"ב שקורין ארבעה בחול המועד ובראשי חודשים כיוון שאין בכך ביטול מלאכה לעם).

2 שבעה פרים, שבעה אילים ושעיר עיזים לחטאת — בפסח, ובסוכות גם כן יעשה כאלה שבעת ימים (סוף פרק מ"ה).

3 לשאלה זו ניתן להציע הסבר נוסף המתבסס על דברי הגמרא — המיחסים משמעות

אתר דעת - מכללת הרצוג
לכפר ולהתפלל אף עליהם, וכדברי ר' יוחנן שם בגמרא: "אוי להם לגויים שאבדו ואין יודעים מה איבדו, שבזמן שביהמ"ק קיים מזבח מכפר עליהם ועכשיו מי מכפר עליהם?"

מדוע כפרה זו נקבעה דווקא לחג הסוכות? על-כך משיב רש"י בדבריו על הגמרא שם, שבסוכות נידונים על המים וכיוון שהגשם יורד בכל העולם ומיטיב ומברך את כל העולם, יש לכפר על העולם כולו כדי שיהיה זכאי לירידת הגשמים.

בפירושו לתורה (במדבר כט, יג), וכן במאמרו "סוכות של ליתן", במעגלי שנה ח"א, מצטט הרב ש"ר הירש את דברי חז"ל ש"הני שבעים פרים כנגד מי — כנגד שבעים אומות" ורואה כאן ביטוי של קרבן לכלל האנושות וקרבן ישראל זה מבטא בקשה לכפר על כלל האנושות. הרב הירש מסביר שהעובדה שמספר קרבנות האילים והכבשים בסוכות כפול מקרבנות שאר החגים, מעידה שיש לחלק את קרבנות חג הסוכות לשתי קבוצות. קבוצה אחת מציינת את קרבנות חג הסוכות היסודיים, והם שבעה כבשים ואיל אחד — כמקובל בכל שאר המועדים — ושבעה פרים המיוחדים את סוכות מכל שאר המועדים; והקבוצה השנייה היא שוב שבעה כבשים ואיל אחד כמקובל ושישה פרים הפוחתים והולכים מידי יום עד שביום השביעי לא מוקרב אפילו פר אחד. הקבוצה הראשונה מציינת על-פי הרב הירש את עם ישראל, כאשר הקבוצה השנייה מציינת את אומות העולם, כשפחתת הפרים מציינת את הקטנת הניגוד שבין אומות העולם וישראל עד לביטולו המוחלט של ניגוד זה.

בפרוש זה מצינו שני חידושים:

- א. המשמעות העיקרית של קרבנות הפרים איננה במספרם הכללי, אלא במספר הפרים המוקרב מידי יום ביומו, כשיש משמעות לשינוי המספר מידי יום ביומו.
- ב. קרבנות חג הסוכות הינם, למעשה, צרוף של שני קרבנות המוקרבים יחדיו. פרושו זה של הרב הירש מותיר עדיין מספר שאלות:

- א. לא מוסבר היחס שבין מספר הפרים הרב שבסוכות (7 ליום בקבוצה היסודית) ובין מספר הפרים בשאר המועדות.
- ב. לא ברור על סמך מה מוצע לחלק את שתי הקבוצות באופן זה ולא באופנים אפשריים אחרים.

למספר הכולל של קרבנות הפרים בסוכות ולא למספר הקרבנות שהוקרב בכל יום — והוא שאם היינו מצטווים להקריב 10 פרים כל יום היינו עלולים לטעות ולחשוב שהרעיון והמשמעות של פרי החג הוא בעובדה שמקריבים 10 פרים בכל יום, ולא היינו מעלים על דעתנו שהמשמעות האמיתית היא בסכום הכולל של הפרים. בכך שהתורה שינתה את מספר הפרים מידי יום; וכיוון שלא סביר שהתורה באה ללמדנו שכל יום בסוכות שונה מהותית ממשנהו (מעבר לשוני שבין פסח ובין ר"ח, למשל — שקרבנותיהם שווים) הרי שעל-כרחך עלינו להגיע למסקנה שבניגוד לשאר קרבנות החגים, בהם אנו מחפשים את משמעות מספר הקרבנות המוקרב בכל יום בפני עצמו, הרי בסוכות יש לחפש אחר משמעות הסכום הכולל של הפרים שהוקרבו במשך החג כולו.

ג. לא ברור על סמך מה מזהות הקבוצה כישראל מול אומות העולם. (שאלה זו, אף שאפשר אולי להפנות גם כנגד פרושם של חז"ל, קשה בעיקר על פרוש הרב הירש כיוון שלחז"ל שהתייחסו לכל קרבנות הפרים כקבוצה אחת והגיעו למספר 70 פשוט יותר להבין שקשרו זאת לאומות העולם שמספרם כפי שידוע לנו ממקורות אחרים הוא 70).

ד. כמו כן לא ברור כיצד פחיתת מספר הפרים מציינת את הקטנת הניגוד שבין ישראל לעמים עד לביטולו המוחלט.

לכן יש מקום להוסיף נדבך נוסף.

ג. תוספת הפרים בסוכות זהה בדיוק למספר פרי כל שאר המועדים

כפי שעולה מעיון במספרי הקרבנות, השינויים שבין המועדים מתבטאים במספר הפרים. כיוון שכך העובדה שבסוכות הוכפלו גם מספרי הכבשים והאילים מלמדת שאמנם עדים אנו בסוכות לקרבן כפול, ולכן הצעתו של הרב הירש לחלק את קרבנות חג הסוכות לשתי קבוצות נראית מכוונת לפשוטו של מקרא. מצד שני, כאמור לעיל (הערה 3), נראית גישת חז"ל למצוא משמעות במספר הכולל של הפרים כמכוונת יותר לפשוטו של מקרא.

לאור זאת, יש מקום להציע שאמנם קרבנות חג הסוכות מורכבים משתי קבוצות — כדברי הרב הירש — כאשר קבוצה אחת זהה לקרבנות פסח ושבועות (2 פרים — כפי שהיה צפוי שיהיה; ואילו הקבוצה השניה מורכבת בנוסף לקרבן הכבשים והאילים הסטנדרטי מ-11 פרים (2—13) שפוחתים והולכים עד ל-5 פרים ביום השביעי ובסה"כ 56 פרים במשך כל שבעת ימי החג, ושכאמור לעיל, במספר זה — כלומר, במספר הכולל — יש לחפש את משמעות קבוצת הקרבנות הזו — וכגישת חז"ל.

מה משמעותו של חג שמקריבים בו 56 פרים? או במילים אחרות, מה מבטאת הקרבת 56 פרים במהלך חג הסוכות בנוסף לקרבנות החג הרגילים? התשובה לכך תתבהר אם נערוך סיכום של כל קרבנות הפרים בכל מועדי השנה (כאשר אנו נותנים גם לסוכות 2 פרים כבשאר הרגילים ור"ח):

ראש חדש	— 2 פרים	$\times 12$	(חדשי השנה)	= 24
פסח	— 2 פרים	$\times 7$	(ימי החג)	= 14
שבועות	— 2 פרים	$\times 1$		= 2
סוכות	— 2 פרים	$\times 7$	(ימי החג)	= 14
ראש השנה	— 1			= 1
יום כפורים	— 1			= 1
סך הכל	(פרי כל המועדים)			= 56

לפי זה, ניתן להעלות רעיון פשוט להבנת רבוי פרי החג, והוא שמעבר להיותו של סוכות מועד כשאר המועדים, הרי הוא חג השקול כנגד כל שאר מועדי השנה ולכן גם יש בסוכות קרבן כפול:
 אחד — קרבנות סוכות כמועד במסגרת שאר המועדים (שבעה כבשים, איל אחד ושני פרים).

השני — קרבנות סוכות כחג מרכזי השקול כנגד כל מועדי השנה (שבעה כבשים, איל אחד וחמישים ושישה פרים).

יתרונו של פרוש זה הינו בכך שהוא מבאר את ענין הכפילות בקרבנות הכבשים והאילים; הוא מתבסס על כך שיש בקרבנות סוכות גם את קבוצת הקרבנות המקו-בלים בחגים דומים; ומספר הקרבנות שבקבוצה השניה מקבל את משמעותו והסברו מתוך נתונים המצויים בפרשה גופה, מבלי להודקק למקורות ולהנחות שאינן מצויות בפרשה עצמה.

כדי לבסס כיוון זה, יש לברר שני דברים.

א. האם העובדה שפר שמיני-עצרת לא הובא בחשבון מערערת את השוויון המדויק שבין קרבנות כל המועדים ובין קרבנות קבוצת הקרבנות השניה בסוכות — שוויון עליו הצבענו בדברינו?

ב. האם מצינו מקורות נוספים המעידים על אופיו הכפול של חג הסוכות ואולי על היותו חג השקול כנגד שאר החגים כולם?

לגבי השאלה הראשונה פשוט שפר שמיני-עצרת איננו פוגע בשוויון המדויק עליו הצבענו לעיל, כיוון ששמיני-עצרת הינו מבחינות מסוימות סיומו של סוכות ומבחינות אחרות הינו רגל בפני עצמו⁴, ולכן אם באנו לצרף את פר שמיני-עצרת לחשבון הפרים עומדות בפנינו שתי אפשרויות הגיוניות בלבד; או לצרפו גם לסוכות וגם לשאר המועדים, או להעמידו באופן נפרד וייחודי ולא לצרפו לא לסוכות ולא לשאר המועדים. שתי האפשרויות הללו יביאו בסופו של דבר לשמירת השוויון המדויק שבין פרי החג לפרי שאר המועדות⁵.

4 "חג הסוכות שבעת ימים" (ויקרא כ"ג לד) "חג ה' שבעת ימים" (שם שם ט), ומיד לאחר מכן "ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון" (שם שם ט), ושוב לאחר מכן: "ושמחתם לפני ה' שבעת ימים" (שם שם מ—מא). וכן גם בספר במדבר "וחגותם חג לה' שבעת ימים" (כ"ט יב), ובהמשך "ביום השמיני עצרת..." (שם שם לה). וראה גם ריש פרק רביעי במסכת סוכה.

5 מתוך העובדה שבשמיני עצרת יש רק שבעה כבשים ואיל אחד, נראית יותר האפשרות השניה והיא, ששמיני עצרת איננו שייך לחג הסוכות על שני מרכיביו, ושני מרכיבים אלו מתיחסים לשבעת ימי הסוכות בלבד. ומצד שני, שמיני עצרת הינו מועד הקשור והנובע מסוכות ואיננו שייך לכל המועדים האחרים, כי אין כל אפשרות לראותו כמועד עצמאי העומד בפני עצמו, שהרי סוף סוף הוא היום השמיני הבנוי על שבעת הימים הקודמים לו. לכן אין פר היום יכול להמנות לא בין קרבנות סוכות ולא בין קרבנות המועדים האחרים שכנגדם שקול חג הסוכות.

מה הרעיון הטמון בחג מיוחד זה? לענ"ד נראה שמגמתו של שמיני עצרת היא לכנוס הביתה את כל השפע, הברכה והלימוד שנרכשו במשך שבעת ימי הסוכות על שני

לגבי השאלה השניה נראה שאמנם ניתן למצוא מקור לעובדת היותו של חג הסוכות חג כפול, וזאת בפרשית המועדות שבספר ויקרא (כג. לג—מד). בפרשית זו מוקדשים שני קטעים נפרדים לחג הסוכות, דהיינו, מצוות חג הסוכות נזכרת בפרשה זו פעמיים, כאשר כל קטע כולל פתיחה הקובעת את תאריכו המדויק של החג, את מספר הימים של החג ואת מצוות ימי השבתון בראשון ובשמיני. סביר מאוד להניח שכפילות זו נועדה להדגיש את אופיו הכפול של חג הסוכות.

יתירה מזו, ניתן לראות שמצד אחד מופיע חג הסוכות במסגרת הרשימה הכללית של כל החגים (ויקרא כג. לג—לו), ומצד שני, עומד חג הסוכות כשקול כנגד כל שאר המועדים, כאשר לאחר החתימה המופיעה בתום רשימת כל המועדים (שם, שם, לז—לח: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש, להקריב אשה לה'... מלבד שבתות ה' " וכו') נזכר חג הסוכות, כביכול, כעומד בפני עצמו ברשימה נפרדת ועצמאית (שם, שם, לט—מג): "אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ תחגו את חג-ה' שבעת ימים" וכו'.

הבטוי "אך" מלמד שלאחר שנסתיימה רשימת המועדים והתורה סיכמה: "אלה מועדי ה' " וכו', עדיין נותר חג נוסף שאיננו שייך לרשימה הכללית אלא עומד בפני עצמו, ולמעשה יש בפנינו שתי רשימות חגים, שאחת כוללת את כל החגים כולל סוכות; והשניה כוללת את חג הסוכות, בלבד, ששקול כנגד כל רשימת החגים הראשונה.

עובדה זו מודגשת גם בכינוי המיוחד של סוכות — "חג ה'" — כינוי שבו משתמשת התורה לצורך הגדרת החג בהופעתו השניה: "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש... אך בחמשה עשר יום... תחגו את חג-ה'". יש לציין שבפרשת המועדים בויקרא כ"ג נזכר הביטוי "מקרא קדש" 11 פעמים עד לחתימה שלפני הזכרתו השניה של חג הסוכות ובטוי זה מתייחס לגבי כל המועדים, לעומת זאת, בפרשה השניה של חג הסוכות לא הוזכר הביטוי "מקרא קדש" והתורה הסתפקה בביטוי "שבתון". כמו־כן הביטוי חג-ה' שנזכר פעמיים בפרשה השניה של סוכות לא נזכר אף לא פעם אחת בכל פרשית המועדות הארוכה המפרטת את כל שאר החגים (בפרשה הראשונה נזכר: חג המצות לה', שבת... לה', חג הסוכות... לה', אך אף פעם לא כמו בפרשה השניה של סוכות: חג-ה' וחג לה'), ופעם נוספת נזכר ביטוי זה בפרשית המועדות בספר "במדבר" ושוב אך ורק לגבי סוכות — שלא נזכר שם בשמו אלא רק בכינוי "חג לה'".

מה ההסבר לשני פנים אלו של חג הסוכות? יתכן שההבדל היסודי בין סוכות לשאר החגים נעוץ בעובדה שסוכות מעבר להיותו חג הנובע ממצוותו של הקב"ה, כמו כל שאר החגים, הוא גם חג טבעי הנחוג ע"י כל עם הזוכה לאסוף את יבול אדמתו, כדי להודות לאלוהיו על שפע הברכה, ולבקש ולהתפלל לברכה גם בשנה

מרכיביו. מבחינה זו, כל שבעת ימי הסוכות הינם הכנה לקראת שמיני עצרת שהוא פסגת חג הסוכות ותכליתו. ואכמ"ל.

אתר דעת - מסלול הרצוג
הבאה. ואת אותו חג טבעי מצווה התורה לחוג לה' שהוא א-להינו, ואליו יש להפנות את התפילה לגשם ולברכה ולו יש להודות על כל הטובה של השנה שחלפה⁶.

ייחודו זה של חג הסוכות כחג טבעי שאותו יש לחוג לה' בא לידי ביטוי בעוד מקור מענין. הכוונה לסוף ספר זכריה שם מוזכר חג הסוכות כקריטריון קובע ומרכזי לקבלת עול מלכות הקב"ה:

"והיה כל הנותר מכל-הגויים הבאים על ירושלים ועלו מדי שנה בשנה להש-תחוות למלך ה' צבאות ולחוג את חג הסוכות. והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל-ירושלים להשתחוות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה הגשם... המגפה אשר יגוף ה' את הגויים אשר לא יעלו לחוג את חג הסוכות. זאת תהיה חטאת מצריים וחסאת כל הגויים אשר לא יעלו לחוג את חג הסוכות".

אולי גם העובדה שסתם חג במקרא ובחז"ל הינו חג הסוכות מעידה על ייחודו זה של חג הסוכות, כיוצא דופן בין שאר החגים וכעומד בפני עצמו. ראה מל"א, ח, ג; ושם פס' סה; מל"א, יב, לב; דבה"ב, ז, ח ועוד. וכך במשנה בכורים א, ו; ראש השנה, א, ב ועוד הרבה בדברי חז"ל.

ואולי גם השמחה היתירה שמצינו בחג הסוכות נובעת מייחודו זה של סוכות ומקורה בעובדה שחג הסוכות הינו, למעשה, חג כפול. והשווה זאת לפרוש המובא בדעת זקנים מבעלי התוספות (דברים טז, טו), שבפסח לא כתוב בשום מקום "שמחה", בשבועות פעם אחת ואילו בסוכות שלוש פעמים, שהרי "אז לקטו התבואות ופירות האילן וגם הכל נאסף לתוך הבית, אז השמחה היא שלמה, לכך כתיב ביה שלש שמחות".

6 רעיון זה נאמר כבר ע"י הר"מ בריואר בספרו "פרקי מועדות", וראה שם בעיקר בעמוד 578.

הערות ב"ג יסודות האמונה של הרמב"ם

הרמב"ם בפירושו המשנה, בהקדמתו לפרק חלק, קובע י"ג יסודות אמונה. הרמב"ם כותב בסיום דבריו שם: "ראיתי שזה תועלת באמונה... והתבונן בהם היטב... שאני לא כתבתיו איך שנודמן אלא אחר התבוננות וישוב הדעת ועיון בדעות נכונות ובלתי נכונות וסכום מה שצריך להאמין מהם...".

ליסודות אלו מעמד הלכתי. לכופר בהם אין חלק בעוה"ב, כמבואר בהל' תשובה להלן. יתר על כן, הרמב"ם בפיה"מ שם אומר: "וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמיתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו... ואפילו עשה מה שיכול להיות מן העבירות מחמת תאותו... וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי זה יוצא מן הכלל וכפר בעיקר וגמצא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנותו ולהשמידו ועליו הוא אומר הלא משנאיך ה' אשנא וכו'". וראה עוד בחבורו, הל' רוצה פ"ד ה"י, הל' עדות פ"א ה"י, והל' שחיטה פ"ד הי"ד. יסודות אלו זכו לתפוצה רבה. יש מי שקצרים ואלו נכנסו תחת הכותרת — י"ג עיקרים לסדר התפילה ונאמרים מדי יום בתפילת שחרית. יש מי שחיבר על פיהם את הפזמון הידוע בשם "יגדל" המופיע בראש הסיפור.

אולם הרמב"ם עצמו חוזר על יסודות אלו בחבורו — הלכות תשובה, כאשר בדבריו שם יש חלוקה פנימית באלו עיקרים הכופר בהם נקרא מין אפיקורוס וכיוצ"ב. ככוונתי כאן להשוות דבריו בפיה"מ לדבריו בהל' תשובה ובנספח. גם לאמור ב"ג העיקרים המופיעים בסוף תפילת שחרית כנ"ל.

סקירה כללית

תחילה נחלק את העיקרים לקבוצות. חמשת הראשונים עוסקים באמונה בה', לאמר: מציאותו, אחדותו, שלילת הגשמתו, קדמותו, ועבודתו ללא אמצעי. השישי והשביעי — גבואה בכלל ויחודה של נבואת משה. השמיני והתשיעי — תורה מן השמים ונצחיותה. העשירי והאחד עשר — ידיעת הבורא מעשה בני אדם, והשגחתו — שכר ועונש. השנים עשר והשלשה עשר — ביאת המשיח ותחית המתים.

הלכות תשובה

בהל' תשובה פ"ג ה"ו אומר הרמב"ם: "ואלו שאין להם חלק לעוה"ב... המינים והאפיקורסין והכופרים בתורה והכופרים בתחית המתים ובביאת הגואל". אלן

מקבילים לכופרים ב"ג יסודות האמונה כמבואר בסמוך. אח"כ נוספו עוד: "המורדים ומחטיאי הרבים והפורשין מדרכי ציבור והעושה עבירות ביד רמה בפרהסיא כיהויקים והמוסרים ומטילי אימה על הציבור שלא לשם שמים ושופכי דמים ובעלי לה"ר והמושך ערלתו". אלו הנוספים אינם כופרים באמונה אלא עוברים במעשה ואינם נוגעים לנ"ד.

אח"כ מפרט הרמב"ם: "חמשה הן הנקראים מינים", ואלו מקבילים לה' יסודות האמונה בה, וז"ל: "האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג (כנגד יסוד א), והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר (כנגד יסוד ב), והאומר שיש שם ריבון אחד אבל שהוא גוף ובעל תמונה (כנגד יסוד ג). וכן האומר שאינו לבדו הראשון וצור לכל (כנגד יסוד ד), וכן העובד כוכב או מזל כדי להיות מליץ בינו ובין רבון העולמים (כנגד יסוד ה)".

ממשיך הרמב"ם: "שלושה הן הנקראים אפיקורסין: האומר שאין שם נבואה כלל ואין שם מדע שמגיע מהבורא לבני אדם (כנגד יסוד ו) והמכחיש נבואתו של משה רבנו (כנגד יסוד ז), והאומר שאין הבורא יודע מעשה בני אדם (כנגד יסוד י) ...". ובהמשך: "שלושה הן הכופרים בתורה: האומר שאין התורה מעם ה' אפילו פסוק אחד אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפי עצמו ה"ז כופר בתורה (כנגד יסוד ח) וכן הכופר בפרושה והוא תורה שבעל פה והמכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס (כנגד יסוד ה, כמבואר להלן) והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו אע"פ שהיא היתה מעם ה' כגון ההגרים (כנגד יסוד ט) ...". וכבר הזכיר הרמב"ם לעיל, בהלכה ו, את הכופרים בתחיית המתים (כנגד יסוד יג) ובביאת הגואל (כנגד יסוד יב), ולא ראה צורך לחזור עליהם שנית, שכן אינם טעונים ביאור.

הקושי בהשוואה — תורה שבע"פ

והנה אם נשווה דבריו כאן ל"ג היסודות שביפה"מ יש לעמוד על שני ענינים. בפיה"מ יש שני כופרים בתורה (ח—ט) ואילו כאן — שלושה. אלא יתכן כי אכן עיקר ח' בפיה"מ כולל בתוכו, לא רק אמונה בתורה מן השמים אלא גם אמונה בפרושה המקובל, וז"ל הרמב"ם שם: "היסוד השמיני הוא תורה מן השמים, שנאמין שכל התורה הזו נמצאת בידינו היום הנה התורה שניתנה למשה ושהיא כולה מפי הגבורה... וזהו ענין — "אין תורה מן השמים", אמרו שהוא האומר שכל התורה כולה מפי הקב"ה חוץ מפסוק אחד שלא אמרו הקב"ה אלא משה מפי עצמו... וכן פרושה המקובל גם הוא מפי הגבורה, וזהו שאנו עושים היום צורת הסוכה והלולב והשופר והציצית והתפילים וזולתם היא עצמה הצורה שאמר ה' למשה ואמר לנו, והוא רק מוביל שליחות נאמן במה שהביא...".

הרי גם תורה שבע"פ בכלל, והרמב"ם בהל' תשובה חילק יסוד זה לשנים — כופר בתורה שבכתב וכופר בתורה שבע"פ¹.

1 אפשר עוד להעמיק בהשוואה בין נסוח העיקרים בשני המקומות. כך, למשל, מוסיף הרמב"ם בחבורו "המכחיש מגידיה כגון צדוק ובייתוס". ועיין עוד בתחילת הלכות מרים.

הקושי הגדול בהשוואה הוא כי יסוד יא כלל אינו מופיע בהל' תשובה, יסוד י מופיע — "האומר שאין הבורא יודע מעשה בני האדם" אך יסוד יא המשלימו במדה ידועה, נשמט, וז"ל בפיה"מ: "שהוא יתעלה משלם גמול למי שמקיים מצות התורה, ומעניש מי שעובר על אזהרותיה ושגמולו הגדול הוא העולם הבא, ועונשו החמור, הכרת...". ולמעשה, מה דינו של מי שכופר בשכר ועונש? לפי פיה"מ הוא בכלל הכופרים כנ"ל, אך לכאורה לא כן הוא לפי ה' תשובה. אעלה כמה תרועים בישוב הקושי, אם כי אין לבי שלם, אף לא באחד מהם, כמבואר להלן.

א. 'מדה כנגד מדה' הידוע מסברה

הרמב"ם בחבורו עוסק במי שאין לו חלק בעוה"ב, וביסוד יא בפיה"מ קובע הרמב"ם כי עיקר הגמול הוא בעוה"ב, והאריך בזה גם בחבורו שם פ"ח, ואם כן ברור כי מי שאינו מאמין בעוה"ב אין לו חלק בו, ולא הוצרך הרמב"ם להזכירו. אין זה סתם ענין של מדה כנגד מדה², אלא גם בסברה מובן שהגמול לא ינתן למי שכופר בו.

רעיון זה נמצא כבר בגמרא. על דברי המשנה ריש פרק חלק (סנהדרין ז, א) "ואלו שאין להם חלק לעוה"ב, האומר אין תחיית המתים מן התורה...". מסבירה הגמ' שם: "וכל כך למה, תנא הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהיה לו חלק בתחיית המתים, שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה...". אמנם מכאן משמע כי עוה"ב ותחיית המתים חד הם, כשיטת הרבה ראשונים, שאף ציינו לסוגיה זו³, שלא כדעת הרמב"ם, כמבואר להלן. אך לא הבאתי קטע זה מן הגמ' אלא כדי להצביע על העקרון כי הכופר בדבר אינו ראוי לאותו דבר.

אמנם על הסבר זה ניתן לשאול, ראשית, דרך פוסק לפרש דבריו, ולא לסמוך על הבנתו מסברה. והרי המשנה פירשה, ולא סמכה על הבנתו. אמנם מבחינה זו י"ל כי המשנה רוצה גם להשמיענו את הקשר שבין תחיית המתים לעוה"ב כנ"ל. שנית, גם אם נקבל הסבר זה להשמטת העוה"ב, עדיין ניתן להפריד בין עקרון הגמול לבין עוה"ב, שכן מה דינו של אדם שאינו מאמין בשכר ועונש, אך מאמין בעוה"ב, השארות הנפש לכל, ללא חשבון גמול? לכאורה הוא כופר בעקרון הגמול, ואינו בן עוה"ב, אם כן מדוע לא מנאו הרמב"ם?

בפיה"מ מדגיש הרמב"ם את משה כשליח הגבורה, שמסר לנו את התורה ופירושה, וברור שפרושה המקובל של התורה הגיע אלינו באמצעות "מגידיה", כפי שתוארו בראש מסכת אבות, ובהקדמת הרמב"ם למשנה תורה.

2 ראה סוטה, ח, ב.

3 ראה רמב"ן בספרו תורת האדם, שער הגמול (הוצאת שעוועל, עמ' רצט), והר"ן בחדושינו לסנהדרין כאן.

ובדוחק י"ל כי אין הרמב"ם עוסק באמונה חלקית בעיקרים, ובמצב הרגיל אין להפריד בין מושג הגמול לבין עוה"ב.⁴

ב. עולם הבא בכלל תחיית המתים

הרב יעקב אריאל (שטיגליץ)⁵ עוסק אף הוא בהשוואה בין פיה"מ לחיבור (הל' תשובה), ובנ"ד הוא אומר: "כי בכך שמנה הרמב"ם את הכופר בתחיית המתים בין הללו שאין להם חלק בעוה"ב הוא יצא ידי חובתו... ומה הכופר רק בחלק מהגמול (תחה"מ) אין לו חלק לעוה"ב, הכופר בעיקר הגמול (העוה"ב לשיטתו של הרמב"ם) על אחת כמה וכמה. בקיצור, כוונת הרמב"ם לומר, שאפילו הכופר בתחה"מ אין לו חלק לעוה"ב...".

על כך יש להעיר, בדרך שהערנו לעיל. אף אם נראה את תחה"מ כחלק מגמול עוה"ב, עדיין יתכן להפריד בין עצם הגמול לבין עוה"ב, ולא נכפול את דברינו דלעיל.

אך עצם הנחת הרב אריאל, כי תחה"מ היא גמול נוסף צריכה עיון. הרמב"ם כאמור מפריד בין עוה"ב, שהוא עולם הנשמות, ללא גוף, הקיים מיד לאחר המות (הל' תשובה סוף פ"ח) לבין תחיית המזים.

טעמה של תחיית המתים סתום ברמב"ם, גם לאחר שטרח לכתוב אגרת שלמה בענינה. הרמב"ם שם מציין כי זו תופעה נסית, "כי אותם בני אדם אשר יחזרו נפשותם לאותם הגופות יאכלו וישתו וישמשו ויולידו וימותו אחרי אריכות ימים הרבה כימי אותם הנמצאים בימות המשיח, אבל החיים שאין מות אחריהם הם חיי העולם הבא לפי שאין בו גוף...".⁶

אין הרמב"ם מזכיר כי תחה"מ היא חלק מן הגמול כלל. אפשר אולי שרמזו יש בפיה"מ לפרק חלק, שם נאמר כי תחה"מ תהיה לצדיקים. הרב י" שילת⁷ מעלה שתי השערות בטעם הדבר: "א. אולי ירידת הנפשות אינה לצורכם של הצדיקים שיחזרו, אלא לצורך בני העוה"ז, שיראו את נס הופעתם... ב. יש לומר שהמעלה שבירידה מחודשת לעוה"ז היא בכך שיוכלו להמשיך ולהשתלם בתורה ובמעש"ט...". העולה מן האמור כי עלינו להאמין בתחה"מ כנס לא מוסבר, שכן הודיענו דניאל בספרו (עי' באגרתו של הרמב"ם שם). כמה קשה לאור זאת לומר כי יסוד הגמול, שהוא מובן ומוסבר באריכות בכמה מקומות ברמב"ם, כלול כאן.

- 4 לא שאלתי להיפך, מה דינו של אדם שמאמין בגמול, אך רק בעוה"ז, ולא בעוה"ב? שכן ממה נפשך. אם הוא בן עוה"ב, מובן שלא מנאו הרמב"ם, ואם אינו בן עוה"ב (עי' היטב בל' הרמב"ם בפיה"מ), הרי הוא כלול במי שכופר בעוה"ב.
- 5 במאמרו "י"ג העיקרים להרמב"ם", סיני כרך נח עמ' נח, תודתי נתונה לרב י" שילת שהפנה אותי למאמר זה, ולהסברו של הרב ג' רבינוביץ המובא להלן.
- 6 אגרות הרמב"ם, מהדורת הרב קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, תשל"ב עמ' פב.
- 7 בהערותיו למהדורתו את אגרות הרמב"ם ח"א עמ' שנ.

ג. גמול בכלל מומר לכל התורה

הסבר אחר מובא בספרו של הרב נחום א. רבינוביץ, "יד פשוטה" על הרמב"ם בהלי' תשובה פ"ג ה"ט⁸. הרמב"ם שם ממשיך ברשימת אלו שאין להם חלק לעוה"ב: "שנים הם המשומדים, המשומד לעבירה אחת והמשומד לכל התורה כולה. משומד לעבירה אחת — זה שהחזיק עצמו לעשות אותה עבירה בודו ונתפרסם בה והורגל... והוא שיעשה אותה להכעיס, והמשומד לכל התורה — כגון, החוזר לדתי הגויים בשעה שגוזרין שמד וידבק בהם ויאמר: מה בצע לי לדבוק בישראל שהם שפלים ונרדפים, טוב לי שאדבק באלו שידם תקיפה...".

משמע מדבריו כי בעצם המומר לעבירה אחת כופר בתורה, וע"ע מו"נ ח"ג פמ"א, ואם כן מה בינו לבין מומר לכל התורה? מסביר בעל "יד פשוטה" שם: "אמנם רבינו דייק בלשונו להשמיענו שאפילו לא עבר שום עבירה כלל משומד הוא בזה שאומר מה בצע לי להדבק בישראל שהם שפלים ונרדפים וכו'... נמצא שהאומר מה בצע כופר בשכר ועונש... הוא היסוד הי"א. נמצא כי הרמב"ם כלל יסוד זה בהלכה ט.

הסבר זה נראה לי דחוק משני טעמים. ראשית, לא מסתבר שהרמב"ם הבליע אחד מיסודות האמונה אגב דין מחודש בדבר מי שפירש מעל עם ישראל בשעת צרתו. שנית, קשה לדעת מה השיקולים של אותו פורש מהציבור. אולי מאמין הוא בהשגחה אך אין לו הכח הנפשי להתמודד עם המציאות העכשווית, ומוכן הוא לוותר על חלקו בעוה"ב ובלבד שיהא לו עוה"ז? במלים אחרות, נראה שהרמב"ם כאן עוסק בפגם במעשה, או אף באמונה הכרוכה במעשה, והם בכלל "המורדים", ולא בפגם באמונה לכשעצמה שנידונו בהלי' ז—ח, שהם בכלל "המינים, אפיקורסים וכופרים", ראה שם ה"ו.

ד. טועה ביסוד ההשגחה

הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פי"ו מונה השקפות שונות בדבר ההשגחה, פוסל ארבע דרכים, ומציג את השקפתו — היא השקפת התורה. נסקור בקצרה דברי הרמב"ם ולאורם נבחן את שאלתנו. ההשקפה הראשונה המיוחסת לאפיקורוס, מייחסת את כל המציאות למקרה. ההשקפה השנייה השקפת אריסטו, מאמינה בהשגחה בחוקי הטבע "הגלגלים ומה שיש בהם", אך זו נסתיימה עם גלגל הירח, ואין הבורא משיגח על הנהגת בני אדם המשתנית "כללו של דבר... כל דבר שראהו תדיר לא יפסד ולא ישתנה לו נוהג כלל, כמו המצבים הגלגליים... זה בהנהגה... וכל מה שרואה שאינו נוהג לפי משטר ואינו צמוד לסדר ומצבי פרטי כל מין מן הצומח והחי והאדם, אומר שזה במקרה, לא בהנהגת מנהיג, כלומר שאין ההשגחה האלוקית מתלווה עמו, וסובר כי לזו ההשגחה גם למצבים אלה נמנעת, וזה נספח להשקפתו בקדמות העולם, ושכל מצבי המציאות הזו כפי שהם הפכם נמנע, ואשר דעתם כפי השקפה זו גם מאותם שיצאו מכלל תורתנו הם האומרים עזב ה' את הארץ".

8 מהרורה שניה ומתוקנת, עמ' נו—נו.

ההשקפה השלישית, של כת "האשעריה" המוסלמית, מאמינה שהכל גזור מראש, הנהגת האדם כהנהגת החי, צומח ודומם, שלא על פי בחירה חופשית ושכר ועונש. ההשקפה הרביעית של כת "המעטולה" מאמינה בבחירה חופשית אך סבורה כי הכל בא בהשגחה, גם הריגת הפרעוש ונשירת העלה וכיוצא ב, ואף בפגעי בני אדם יש בהשקפתם מן הזרות, כך הם מסבירים אבדן החסיד, למשל, "כי זה להרבות גמולו לעתיד לבא".

בניגוד לכל אלו השקפת תורתנו היא כי השגחה פרטית נוהגת רק במין האנושי, כאשר בהתאם לבחירתו החופשית של כל אדם, הקב"ה גומל לו טוב או רע. ביחס לבעלי חיים יש רק השגחה כללית לקיום המין. בהמשך דבריו מסביר הרמב"ם יחודה של ידיעת ה', שם גם מזכיר שאלת "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו".

והנה אם נחזור לנ"ד נוכח כי מי שמאמין ביסודי כי הקב"ה יודע מעשה בני אדם, בניגוד לתפישה כי עזב ה' את הארץ, כדברי הרמב"ם בפיה"מ ובחבורו, כבר יצא משיטתם של אפיקורוס ואריסטו, ומאמין בהשגחה באופן מסויים.

יתר על כן, בפיה"מ שם נאמר ביסוד העשירי: "שהוא יתעלה יודע מעשה בני אדם ולא הזניחם ולא כדעת האומרים עזב ה' את הארץ אלא כמו שאמר גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני האדם, ואמר וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ, ואמר זעקת סדום ועמורה כי רבה...".

משמע בפשטות שאין מדובר בסתם ידיעה אלא בידיעה אם טוב או רע הוא מעשה האדם, אם כי עדיין יתכן שמאמין הוא בהשקפה השלישית⁹ או הרביעית הנ"ל.

יתכן אם כן לומר כי תחילה — בפיה"מ — סבר הרמב"ם כי ההשקפה הנכונה באשר להשגחה היא יסוד בפני עצמו (י"א), שהכופר בו נחשב אפיקורוס, אך בחבורו חזר בו, ולכן לא הזכירו, שכן אותו אדם טועה אך אינו בגדר אפיקורוס¹⁰. הרמב"ם בהמשך דבריו במורה נבוכים שם (פרקים כב—כג) מייחס את ההש" פפות השונות בדבר ההשגחה לאיוב ורעיו. איוב, בעקבות מה שקרה לו, נטה תחילה להשקפת אריסטו, עד שחזר בו. בלדד השוחי נטה לשיטה השלישית (של ה"מעט-זלה"), צופר הנעמתי נטה להשקפה הרביעית ("אשעריה"), ואילו אליפו הביע את השקפת התורה.

והמתבונן במורה נבוכים, שם מתרשם שהרמב"ם מתיחס לבלדד השוחי וצופר הנעמתי כטועים, לא כאפיקורסים, שאין להם חלק לעוה"ב.

9 אם כנים אנו בדברינו נחה דעתי בקושי אחר שהציק לי. הרמב"ם בפיה"מ מהל' תשובה מאריך בענינה של הבחירה החופשית וקובע (שם, ה"ג): "ודבר זה עיקר גדול הוא, והוא עמוד התורה והמצוה...". ומדוע לא מנה זאת כאחד מעיקרי האמונה? אלא י"ל כי בפיה"מ יסוד זה כלול ביסוד י"א של ההשגחה, ואילו בחבורו סבר כי יש טועים שמאמינים בהשגחה, ללא בחירה חופשית, ואינם בגדר אפיקורסים (וכבר שמעתי, גם בימינו, על פסיכולוג דתי, שאינו מאמין בבחירה חופשית, שרי ליה מריה).

10 כך, למשל, אומר הרמב"ם במרו"ג, ח"ג, פ"ח, כי ההשגחה על בני אדם משתנה בהתאם לדרגתם הרוחנית, ונ"ל פשוט כי מי שאינו מאמין בפרט זה אינו בגדר כופר ביסוד ההשגחה ככלל.

ואם תאמר מה טעם אהם דארימפישל גבול ציין ההשקפה הראשונה והשניה לבין השלישית והרביעית, נראה שהרמב"ם ראה כיסוד שאין "לותר" בו — קשר בין ה' ובני אדם, בניגוד לתפיסת אריסטו כי עוב ה' את הארץ. בהל' תשובה שם, כורך הרמב"ם את הכופר ביסוד י' יחד עם כופר בנבואה (יסוד ו-ז), שהוא ביטוי לקשר זה, ומסתבר שכך יש להבין את דבריו בהל' ע"ז פ"ב ה"ג ובהל' רוצח פ"ד ה"י, שם הוא מזכיר את הכופר "בתורה ובנבואה" שהוא כנראה מקביל לדבריו בהל' תשובה פ"ג ה"ח.

נספח: השואה ל"ג עיקרים שבסידור

מכאן נעבור לסידור התפילה. כזכור י"ג העיקרים מופיעים פעמיים. בפזמון "יגדל" ובקיצור שנדפס בסוף תפילת שחרית. התואמים הדברים לדברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ ובחבורו? על מחבר פזמון "יגדל" קשה לבוא בשאלות אם אמנם החרוזים משקפים בדיוק את האמור בפיה"מ. המחבר מוגבל בשורות קצרות של שירה ודי בהבעת הרעיון. אבל ממחבר קיצור הי"ג עיקרים שבסוף תפילת שחרית יש מקום לדרוש יתר דיוק.

מכאן עולות שתי שאלות:

א. עיקר ח' אומר: "... שכל התורה המצויה עתה בידינו היא הנתונה למשה רבנו ע"ה". אין כאן רמז לתורה שבע"פ, יסוד שמופיע בדברי הרמב"ם, גם בפיה"מ וגם בחבורו בהל' תשובה. ואם היה מותר הייתי מציע להוסיף כך: "... שכל התורה המצויה עתה בידינו, ופירושה המקובל, היא הנתונה...".

ב. עיקר י"א אומר: "שהוא יתעלה משלם גמול טוב למי שמקיים מצוות התורה ומעניש מי שעובר על אזהרותיה ושגמולו הגדול הוא העוה"ב ועונשו החמור — הכרת...". בהל' תשובה פ"ח מאריך הרמב"ם בהסבר עניינו של עוה"ב לדעתו, וכבר עמדנו על הקושי שבהשמטת יסוד זה בפ"ג שם.

עכ"פ בעיקרים שבסידור מופיע יסוד שכר ועונש, אך אין רמז לעוה"ב, וז"ל: "... גומל טוב לשומרי מצוותיו ומעניש למי שיעבור על מצוותיו". וכיצד זה יתכן כי העוה"ב שהיא תכלית העוה"ז כלל אינו נזכר?

ושוב אם היה מותר הייתי מציע להוסיף בסוף יסוד יא: "... מצוותיו, בזה וכבא, או בעולם הזה וכבא.

האומר את י"ג העיקרים שבסידור מדי יום וסופג בקרבו את יסודות האמונה שברמב"ם, ראוי לו גם להחדיר בעצמו את האמונה בתורה שבע"פ, ובעוה"ב.

מלכות ועבודה בתפילת שמונה עשרה

הגמרא בברכות מ': מביאה מחלוקת אמוראים :

"גופא: אמר רב — כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה,
ור' יוחנן אמר — כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה.

ומקשים הראשונים: מדוע לדעת ר' יוחנן אין מוזכרת מלכות בשמונה-עשרה?

תוס' בדף מ"ט. כתובים: "ובברכות של י"ח ברכות, כולם סמוכות לברכות א"ל חי וקיים, אי נמי א"ל אברהם היינו מלכות...". לדעתם יש צורך במלכות גם בכל ברכה הסמוכה לחברתה, אלא שהמלכות שבברכה הראשונה עולה על שאר הברכות, ונחלקו התירוצים באם המלכות היא בברכת גאל ישראל או בברכת אבות. ואילו תוס' בדף מ': כתבו: "וברכות של שמ"ע אין בהן מלכות, דאינו באין בפתיחה ובחתימה אין שייך מלכות...". לדעת תוס' שם אין מלכות, כי בברכה אין פתיחה. הזכרת המלכות טפילה לאזכור "ברוך", וסביר שגם להזכרת השם, וכשאינו מזכירים אותם, אין מזכירים גם מלכות.

הנפ"מ בין התירוצים היא, שלתירוצ הראשון דווקא בברכה הסמוכה לחברתה א"צ במלכות, ולתירוצ השני, אם אין פתיחה לברכה אפילו בגלל סיבה אחרת, לא תזכר בה מלכות. ושונים התירוצים זה מזה, שלראשון יש צורך במלכות גם בברכה הסמוכה לחברתה, אלא שהמלכות שבברכה הראשונה עולה על כל הסמוכות לה, ואילו לתירוצ השני, אין כלל צורך במלכות. בנוסף לכך יש לציין, שבתירוצ השני נאמר: "אין שייך מלכות", והכוונה בצורה שלילית — אין לומר מלכות, אך בשטמ"ק שם דן בזה והביא שתי אפשרויות האם אין לומר או שאין חובה לומר, אך אם רוצים, הרשות ביד חכמים לתקן לומר.

כיוון אחר מופיע בראב"ה ובמאירי. הם מחלקים בין סוגים שונים של ברכות: בברכות טפילה ובקשה — א"צ במלכות, ואילו בברכות הודאה, על הגאה או על מצוות, יש צורך במלכות. וגם בתירוצ זה ישנו שוני בין הראשונים השונים: הראב"ה בסס"י קי"ד כתב: "...לא אמרינן מלכות משום דרחמי גינהו וכל מלך הוא משמע מידת הדין דכתיב מלך במשפט יעמיד ארץ...". ו"א כאשר מבקשים חסד מאת הקב"ה, אין ראוי להזכיר את מידת מלכותו, שהיא מידת-דין. ואילו במאירי בדף מ': כתב: "שלא נאמרה הזכרת מלכות אלא בברכה הנעשית על בריאת העולם או על המצוות. כלומר שהוא גזור ועושה כרצונו, וזה כעין מלכות, הא כל שהוא טפילה ובקשת רחמים, אין צריך למלכות". לדעתו ברכות הנהנין, או ברכות הראיה, מתייחסות לבריאת-העולם, ובהן יש מקום להזכיר את מלכותו של הקב"ה, וכן המצוות הן גזירותיו של הקב"ה, ולכן בסוג כזה של ברכות, יש צורך להזכיר מלכות, אך בברכה של בקשה, אין צורך.

ההבדל בין התירוצים הארבעה שלפני המלאכה היא צ' בסיבה מיוחדת כדי להזכיר מלכות, אלא בכל ברכה מסתמא אומרים, אא"כ היא רחמי, שאז אין מתאים לומר. ואילו למאירי, יש צורך בסיבה חיובית כדי להזכיר מלכות, והסיבה היא קשר לבריאת העולם או למצוות, אחרת מסתמא אין אומרים. והנפ"מ המעשית היא, שלראב"ה מלכות בשמ"ע אינה שייכת, בעוד שלמאירי — אין צורך, אך אין גם מניעה.

כיוון נוסף נמצא במאירי, בתוס' וברוקח סי' שס"ג. המאירי כותב: "הואיל ולזכירת אבות הותקנה, וקודם זמנם לא היתה מלכותו מפורסמת בפי הבריות, לא הזכירו בה מלכות". וברוקח כתב בצורה דומה, אך שונה במקצת: "לפי שאין לשנות ממשבע הפסוק כלשון שהורה אליעזר עבד אברהם, ברוך ה' אלהי אדני אברהם, עמדו ותקנו אותו לשון בלשון מלכות, ומלכות לא הזכיר, שהרי הקב"ה עדיין לא הודיע מלכותו לבריותיו, וישימי ה' לא נודעתי בימיהם".

אך בתוס' בדף מ' : כתבו אחרת : "אבל אלהי אברהם הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם, שהודיע מלכותו". לדעת המאירי אין צורך באזכור מלכות בברכת אבות, ואילו לתוס' יש צורך, אך "אלהי אברהם" הוא במקום מלכות.

לרוקח שיטת ביניים : יש צורך בהזכרת תוכן המלכות, אך לא בלשון מלכות. עקרון חדש נמצא בדברי הרוקח : בברכות שמ"ע אין לשנות ממשבעו של

אליעזר.

יוצאת מהכלל היא שיטת השטמ"ק בדף מ"ט. ד"ה ר"פ, הוא סבור שיש מלכות בברכת אבות — "מלך עוזר ומושיע ומגן...". כל שאר הראשונים שהתקשו מדוע אין מלכות בברכת אבות סבורים, לעומתו, שעל המלכות להיות מוזכרת בתחילת הברכה. יוצא מכללם הוא המאירי, שאע"פ שמשכים שעל המלכות להיות מוזכרת בתחילת הברכה, כותב : "ומ"מ השלימוהו בסוף הברכה כאמרו : מלך עוזר...". לדעתו האזכור בסוף הוא בבחינת תשלומין.

גנסה לעבור להבנת רובד עמוק יותר בדברי התוס'. ונפתח בשאלה :

לדעת תוס' במקום הזכרת מלכות הזכירו "אלהי אברהם", אך מדוע דווקא בברכת אבות בחרו להמיר את הזכרת המלכות, ב"אלהי אברהם", מה מקום לשינוי הזה, אם לכל הברכות טובות המילים "מלך העולם", במה נשתנתה ברכת אבות ? כדי לענות על השאלה נזקק לשאלה אחרת : תפילה נקראת "עבודה", נאמר בספרי : "ולעבדו — זו עבודה שבלב". והכוונה לתפילה. וקשה, הרי עבודה קשורה בהענקה, בנתינה, ואילו בתפילה אנו מבקשים את צרכי עצמינו, אנו ממלאים את צרכינו, ולא נותנים, זהו ההיפוך מעבודת ומעבודה ?

יש המתרצים שהקב"ה רוצה את עצם הקשר איתנו, ובקשת הצרכים היא אמצעי להשגת הקשר, אך אין בזה די, כי עדיין קשה, הרי אין בכך עבדות ?

ובמהר"ל בנתיבי העבודה בפרק ג' כתב : "כבר בארנו, כי התפילה היא אל השם יתברך, שצריך האדם שהוא העלול פונה אל העילה ונתלה בו...". כלומר מטרת התפילה היא להביע את תלותינו בקב"ה, ולפי זה העבודה אינה באספקת הצרכים, שאותה מספק הקב"ה לנו, אלא בתחושת תלותינו בקב"ה, שאותה אנו מפתחים בתוכינו. זוהי בקשת צרכים של עבד מאדוניו.

אתה דעת - מכללת הרצוג
גישת המהר"ל היא הכיוון הראשון לתירוץ השאלה, אם כי על פי דבריו אין עדיין עבודה בעצם בקשת הצרכים, אלא בהרגשת התלות המתלווה אליהם. על פי דברי הרמב"ם בהלכות דעות פ"ג ה"ג ניתן לחדור לרובד עמוק יותר. הרמב"ם כותב: "המנהיג עצמו על פי הרפואה, אם שם על ליבו שיהיה כל גופו ואבריו שלמים בלבר, ושיהיו לו בנים עושין מלאכתו ועמלין לצורכה, אין זו דרך טובה. אלא ישים על ליבו, שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה', שאי אפשר שיבין וישתכל בחכמות, והוא רעב וחולה, או אחד מאבריו כואב. וישים על ליבו שיהיה לו בן, אולי יהיה חכם וגדול בישראל. נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד, אפילו בשעה שנושא ונותן, ואפילו בשעה שבוועל, מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא צרכיו, עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'. ואפילו בשעה שישן, אם ישן לדעת כדי שתנוח דעתו עליו וינוח גופו כדי שלא יחלה, ולא יוכל לעבוד את ה' והוא חולה. נמצאת שינה שלו בעודה למקום ברוך הוא. ועל ענין זה צו חכמים ואמרו: וכל מעשיך יהיו לשם שמים. והוא שאמר שלמה בחכמתו: "בכל דרכיך דעה, והוא יישר אורחותיך".

אם יעשה את צרכי גופו, ומטרתו היא כדי שגופו ונפשו יהיו במצב טוב שיאפשר לעבוד בעזרתם את הקב"ה, נמצא שכל צרכי גופו הם לשם שמים, ומדייק הרמב"ם וכותב — שכל מעשיו הופכים לעבודה. בעקבות דבריו, אפשר להבין גם את נושא העבודה שבתפילה כשמתפלל האדם ומבקש את צרכי גופו. אך מטרת בקשתו היא כדי שיוכל להתפנות ולעבוד את הקב"ה בצורה טובה, הרי שעצם האמצעי הופך גם הוא למטרה; בקשת הבריאות, הממון, האוכל ושאר צרכי גופו, הם אמצעים לעבודת ה' יתברך, וכך הופך טעם העץ לטעם הפרי, האמצעי גם הוא הופך לחלק מהמטרה, ולעבודת ה'.

לעומק נוסף נגיע בעקבות דבריו של ר' חיים מוולוז'ין. בנפש החיים בשער שני דן הוא בארוכה בנושא עבודת ה' שבתפילה, וכותב שמטרת הבקשות אינה לצרכינו האגואיסטיים, אלא לקידוש ה', ולמניעת חילול ה'. ושתי צורות לכך: ישנן ברכות שכל טיבן הוא בקשה על כבוד שמים, כגון "והשב את העבודה לדביר ביתך...". וכגון תפילות על צרות של כלל ישראל ועל בקשת שלימותם, כגון: קבוץ נדחי ישראל, השבת המשפט התורני, שבירת יד הרשעים, והרמת קרן הצדיקים, בנין ירושלים והשבת מלכות בית דוד למקומה. צרת כלל ישראל נחשבת כמיעוט בכבוד שמים, וכחילול ה', ובקשה על הסרת הצרה, כמוה כבקשה על ריבוי כבוד שמים בעולם.

אך ישנו סוג אחר של ברכות - בקשה — על צרכינו האישיים, כגון בקשת רפואה ופרנסה, כיצד יתקשרו הן לקידוש ה'? כאן מציג נפש החיים יסוד חדש. כשיהודי סובל, שכינה מצרה עימו. הקב"ה אינו מתגלה בעולם בצורה שלימה, כאשר יהודי, ואפילו יהודי אחד סובל, ועל זה נאמר: "עמו אנכי בצרה". וכאשר מתפלל האדם לא על צערו האגואיסטי, אלא על צערה של השכינה, כאשר מסוגל הוא לצאת מהמסגרת הצרה שלו עצמו, אל ההסתכלות הרחבה והכוללת, אל הרצון לגילוי כבוד ה' בעולם, למרות שהוא עוסק בעניינים הפרטיים והקטנים שלו, אין לך עבודת ה' גדולה מזו.

ומוסיף נפש החיים ואומר שלתפילתנו ישנה השפעה גם מעבר לעצם אמירתה:

התפילה משפיעה על תהליכים הירידתיים המלתי-הרציים בעולם, ועל מציאויות רוחניות עליונות הנמצאות בעולמנו, או בלשונו – על כל העולמות כולם, ובודאי שכאשר המתפלל מתכוון להוסיף קדושה וטוב בכל העולמות כולם, הוא אינו דואג רק לצרכי עצמו, אלא הופך לעבד ה', הדואג לעולמות כולם. ובלשונו של נפש החיים בשער א' פרק ד':

”וזאת תורת האדם; כל איש ישראל אל יאמר בליבו, ח”ו, כי מה אני ומה כוחי לפעול במעשי השפלים שום ענין בעולמות. אמנם יבין וידע ויקבע במחשבות ליבו, שכל פרטי מעשיו ודיבוריו ומחשבותיו כל עת ורגע, לא איתאבידו ח”ו, ומה רבו מעשיו, ומאד גדלו ורמו, שכל אחד עולה כפי שורשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים, בעולמות וצחצוח האורות העליונים...”.

ובשער שני הוסיף להסביר ולהעמיק במשמעות הברכה והתפילה, והשפעותיהן על כלל העולמות.

לנדבך האחרון בהבנת עבודת התפילה מגיעים אנו בעקבות דבריו של הראי”ה קוק. היסוד לדבריו מובע בפרק ”הרצון הכללי” המופיע באורות הקודש (ח”ג סכ”ט). וכך הם דברי הרב:

”אי אפשר להבין את פליאת הרצון של האדם, בכל פאר חופשו, רק (הכוונה – אלא רק) בתור ניצוץ אחד מהשלהבת הגדולה של הרצון הגדול שבכל ההוויה כולה, הופעת רצון ריבון כל העולמים, ברוד הוא”.

רצון האדם אינו מתחיל ממנו, אלא מהקב”ה. רצון הקב”ה הוא הגדול והחשוב בעולם ובמציאות, וסניף קטן ממנו, הוא רצונו של האדם. האדם הוא מציאות שזכתה לפרור קטן מהרצון הגדול של הקב”ה. ההתחלה אינה מאיתנו, ואין אנו העיקר, העיקר הוא הקב”ה ורצונו.

בתפילה אנו מביעים את רצוננו, ולפי הסבר נפש החיים, עלינו לעשות את רצוננו כרצונו של הקב”ה, ולבקש את בקשותינו למטרת מילוי רצון ה' בעולם. יסוד זה של נפש החיים כתוב בדברי הרב בפרק ל”ה:

”החפץ האישי, בהיותו מבוטא במהלך עילויו למקורו – התפילה...”.

הרצון האישי של המתפלל מתעלה למקורו, כלומר האדם מתאמץ ומתפלל לרצון ה', שהוא מקור הרצון, ושליו שייך הרצון הנעלה. וכאן מופיע חידושו של הרב. בפרק ל”ו כותב הרב:

”יסוד התפילה היא התרוממות הרצון והתגלותו, כשהמבוקש הממלא את רצונו של אדם, מובע בקשר הרעיון והחפץ בא-להים עולה הרצון למרומי ערכו, מתאחד הוא עם הרצון הכללי, הרצון העולמי...”.

יש לתפילה שני כיוונים: האדם מתאמץ להתפלל על רצון ה', ולהפוך את רצון עצמו לרצון ה', והקב”ה מצידו עוזר לאדם, וממשיך והופך את רצון האדם, ומשנהו

להיות כרצונו. "עשה רצונו כרצונך, כדי שיעשה רצונך כרצונו", התפילה הינה תהליך שבו האדם מביע את רצונו, ומזהה את כוונתו עם כוונתו של הקב"ה, והקב"ה מצידו ממשיך את התהליך, ובהיוון חוזר מוכן ליינות את רצונו, ולהפכו להיות כרצונו של הקב"ה.

ואם כך, מתרחשת בתפילה עבודת ה' נפלאה. המתפלל מזכר את רצונו בפועל, והופך להיות עבד ה', רצונו של העבד — העובד — הוא כרצונו של אדונו, והוא העובד האמיתי. והעבודה אינה רק מלמטה למעלה, כלומר במאמץ של המתפלל לכוון לרצון ה', כדברי נפש החיים, ואינה מסתפקת בהשפעה של העולמות העליונים כדבריו הקדושים י"ם, אלא חוזרת ופועלת את פעולתה על המתפלל — העובד — בשעת עבודתו, השפעה מלמעלה למטה.

ומכאן יכולים אנו לחזור ולענות על שאלתנו הראשונה : לדעת תוס', מדוע דווקא בברכת אבות בחרו חז"ל להמיר את הזכרת המלכות ב"א-להי אברהם" ? והתשובה : כשמגיעים לשימונה עשרה — לעבודת ה', עלינו לזכור כיצד התפלל, עלינו לעבוד את הקב"ה, ובקשותינו, גם על צרכינו, צריכות להיות כדי שנגיש את תלותנו בו (— מהר"ל), כדי שנוכל להתפנות לעבוד את ה' בצורה טובה (— רמב"ם), כדי למנוע חילול ה', ולהרבות בקידושו (— נפש החיים), כדי להשפיע קדושה וברכה על כל העולמות (— נפש החיים), וכדי להשפיע חזרה על רצונו שיהפוך בפועל להיות כרצון בוראנו (— הראי"ה). חז"ל החליטו במקום "מלך העולם", לנקוט בלישון "א-להי אברהם", כי אברהם הוא הדוגמה החיה לאדם שהפך את רצונו להיות כרצון בוראו, עובד ה' אמיתי, שזכה ומעשיו נחקקו במפורט ובאריכות בתורה. זו דוגמה לאדם שחייו הם עבודת ה' גדולה ומקיפה, המדריך כל יהודי וקורא לו : "לך בדרכי". "צריך אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב". ובתחילת התפילה מזכירים אנו את אברהם שהמליך את הקב"ה עליו, ועל כל העולם כולו, ובעקבות זה ניגשים אנו לעבודה האישית שלנו.

וכמו בעץ הדר ריח וטעם, כן בעם זו מצות ודע נועם.
 וכמו בכף תמר טעם ולא ריח, כן בעם זו בעלי מצות בלא דת וריח.
 וכמו בעבות ריח וטעם מר, כן בינימו הוגי דת וחכם מר.
 וכמו ערבה בלא טעם וריח, כן בינימו עקשים אטומים מלהריח.
 וכמו עץ פרי עלי סרק מחפים, כן ישרים עלי רשעים מחופפים.
 וכמו הם אגודים אלה באלה, כן תלויים אלה באלה, למשוך אלה את אלה, לעשות אלה כאלה, להנעים זמירות אלה, למי ברא אלה.

מתוך יוצר ליום ראשון של סוכות

משפחת דורקטי

כותב השו"ע¹: טען טענת דמים, אם היתה ממשפחת דורקטי (פי' דור קטוע כלומר משפחה של עקרים שעל ידה הדור קטוע מבנים) הרי זו בחזקתה וכו'. ומקור הדין בכתובות²: ההוא דאתא לקמיה דרבן גמליאל הוקו, אמר לו רבי בעלתי ולא מצאתי דם, אמרה לו רבי ממשפחת דורקטי אני שאין להן לא דם נדה ולא דם בתולים. בדק רבן גמליאל בקרובותיה ומצא כדבריה. אמר לו לך זכה במקחך, אשריך שזכית למשפחת דורקטי. מאי דורקטי, דור קטוע. אמר רבי חנינא, תנחומים של הבל ניחמו רבן גמליאל לאותו האיש, דתני רבי חייא כשם שהשאור יפה לעיסה כך דמים יפים לאשה, ותנא משום רבי מאיר, כל אשה שדמיה מרובין בניה מרובים. רבי ירמיה בר אבא אמר זכה במקחך אמר ליה ורבי יוסי בר אבין אמר נתחייב במקחך אמר ליה. בשלמא למאן דאמר נתחייב, היינו דרבי חנינא אלא למאן דאמר זכה מאי זכותא? דלא אתי לידי ספק נדה, עכ"ל הגמרא. וכותב רש"י: דור קטוע שאין להם לא דם נדה ולא דם בתולים. ומעיר המהר"ם שיף: אפשר הא דלא מפרש דור קטוע שהדורות נקטעים שאין בניהם מרובין, משום דלמאי דקאמר רבן גמליאל אשריך שזכית למשפחת דור קטוע, משמע לכאורה דלית ליה הא דרבי חנינא כשם שהשאור וכו', עכ"ל. וכן עיין במשנה³ וברש"י שם שכותב ושאין לה (בתולים ודמים) הרי זה דור קטוע דכיון שאין להן דמים מרובים אין בניהן מרובין.

ושיטה אחרת להרמב"ם⁴ שכותב: ורבי יהודה אומר כי יש נשים שאין להן דם כלל, לא דם נדה ולא דם בתולים ואמנם לא תוליד וזהו ענין דורקטי שהוא מורכב מב' שמות דור קטוע, והלכה כרבי יהודה, עכ"ל. ומאידך הוא עצמו פוסק⁵: טען ואמר לא מצאתיה בתולה וכו' אם אמר מפני שלא מצאתי דם, בודקים במשפחה שמא אין להם דם כלל, לא דם נדה ולא דם בתולים, אם נמצאו כולן כן הרי זו בחזקתה וכו', עכ"ל.

וק"ל, דאמנם לשיטת רש"י שיש להן דמים מועטים ניחא, אך לשיטת הרמב"ם הלא אין לה דמים כלל, ואנו יודעים שאשה שאין לה דם נדה כלל אין לה ביוץ וממילא אינה יכולה להתעבר (פרט למקרה נדיר שנערה מתעברת מהביוץ הראשון עוד לפני שהספיקה לראות דם נדה), וא"כ למה לא כתב הרמב"ם לשיטתו שיש כאן

1 אהע"ז סי' סח סע' ה.

2 י ע"ב.

3 נדה סוף פ"ט ובגמרא שם סד ע"ב.

4 פי' המשניות נדה שם.

5 הלכות אישות פי"א הי"ב.

אתר דעת - מכללת הרצוג
מקח טעות וכפי שכתב בהלכה הקודמת. וכן עיין במאירי⁴. ועיין בפחד יצחק²
שכותב: דורקטי, עיין איילונית.

וראייתי במשנה אחרונה⁵ שכותב: ור"י דאמר דכל גפן יש בה יין משמע
דמיעוטא הוא שאין בהם, ולדידיה אפשר שאם לא מצא הוא מקח טעות, עכ"ל. וצ"ע
למה כתב "אפשר".

והנה כותב הים של שלמה⁶: ומדלא הביא הרי"ף והרא"ש הך שקליא וטריא,
משמע דלא פליגי לענין הלכתא דאף לר' חנינא לא יכול לומר הטעוני ומקחי טעות
הוא אף שאשה שדמיה מרובים וכו', מ"מ גם זו ראויה להוליד ואין כאן מקח טעות,
עכ"ל. וזה כשיטת רש"י, אך לפי מה שכתב הרמב"ם¹⁰ הא לא יכולה להיכנס
להריון כלל, וצ"ע.

עוד ראיתי בערוך לגר¹¹ שכותב: ומה דקמ"ל רבי יהודה י"ל דרש"י פ"י על
הרי זה דור קטוע, וכיון שאין להם דמים מרובים אין בניהם מרובים, עכ"ל, משמע
שיש לה בנים רק לא מרובים. אמנם הרמב"ם בפ"י המשנה כתב שלא תלד כלל
וג"ל דזה תלי בפ"י דור קטוע דרש"י בכתובות פ"י קטוע מדם שאין לה דם נדה
ודם בתולים ולפי"ז י"ל דתלד, רק שאין לה בנים מרובים כדתנא ר"מ ועפ"ז פ"י
הכא כן. אבל הרמב"ם מפרש כפ"י הערוך שהביא שם מהרש"א ח"א בכתובות,
דור קטוע שלא תלד ויפסוק הדור. ולפי"ז י"ל דפליגי בזה ר"י ור"מ, דלר"י לא תלד
כלל ולר"מ רק אין בניה מרובים אבל ראויה לילד, ובזה י"ל דפליגי ב' לשונות
בכתובות וכו'. וי"ל שאם אינה ראויה לילד אין לך מקח טעות גדול מזה דאין אשה
אלא לבנים כדאמרינן סוף תענית, ואיך א"ל ר"ג נתחייב במקחך. ולכן ע"כ לר' יוסי
צ"ל דס"ל דר"ג היה סובר כר"מ שאפשר שתלד ואע"פ שאין לה בנים מרובים,
עדיין לא הוי כמום שיהיה מותר לגרשה בלא כתובה או שיהיה קדושי טעות, אבל
לר' ירמיה ס"ל ר"ג כר' יהודה דאין ראויה לילד כלל וא"כ א"צ לקיימה ולכן פייס
אותו לומר זכה במקחך דיהיה לך טובה ע"ו שלא תבא לידי ספק נדה. ויש נפקותא
לדינא דלר' יהודה שהיא כעקרה, אין רשאי לישא אותה מי שלא קיים פריה ורביה
ולר"מ שרי. ולפי"ז צ"ל דאותו האיש שבא לפני ר"ג כבר היה לו בנים דאל"כ
איך אמר לו זכה במקחך. עכ"ל של הערוך לגר. וכן כתב השו"ת שואל ומשיב¹².
וכן כותב השו"ת דברי מלכיא¹³: דפשטות הש"ס בכתובות משמע דדורקטי
בניהם מועטים אבל אינו ודאי שלא ילדו כלל וכן פירש"י שם דור קטוע שאין להן
דם נדות ובתולים ולא פירש שקטוע מלהוליד וכו'. וכן פירש הר"ן וכו'. ולפירוש
הערוך והרמב"ם וכו' י"ל דכיון שאפשר לישא אחרת אם כן אין זה חסרון ויש בה

6 כתובות שם ונדה שם בסוף פ"י על המשנה.

7 ערך דורקטי.

8 נדה שם.

9 כתובות שם סי' לא.

10 גם בפ"י המשניות וגם ביד החוקה שם.

11 על המשנה בנדה סד ע"ב.

12 מהדו"ג ח"א סי' רעג.

13 ח"ג סי' קב.

מעלה שהיא תמיד טהורה, או צנן שיש מלי' צני' צנו'. וכל זה דוחק והעיקר כפירש"י והר"ן שיוולדת וכ"כ בסדרי טהרה סי' קצד שדורקטי יולדת וכו', עכ"ל.

ואחר שכתבתי את כל זה מצאתי בעז"ה תשובה בנידון באג"מ 14 וז"ל: הגה בדבר בתולה אחת שהיא בת עשרים ויש לה שערות אבל עדיין לא בא לה האורת כנשים ויש מהרופאים שאומרים שכאשר תגיט לאיש ותבעל יהיה לה הוסת ותוליד בנים, אם יכול אביה להשיאה לאיש בסתם שלא לגלות לו זה שעדיין לא היה לה אורח כנשים ולא יהיה בזה חשש קידושי טעות. לע"ד איכא ראיא מפורשת מכתובות דף י וכו' הרי חזינן שאף לר' יוסי בר אבין שר"ג נמי סובר כדתני ר"ח וכר"מ שמה שאין לה דמים הוא חסרון לבנים ומ"מ קיים המקח אף שהוא חוב לו. וצריך לומר דגם בלא דמים אפשר לה להוליד בנים אך לא מרובים. ולמה שפרש"י שיפין לאשה לר' חייא הוא למהר לה הריון הוי החסרון שאפשר ימשך איזה זמן שלא יהיה הריון, וכוונתו אולי הוא בשנים, שזו שיש לה דמים מתעברת גם כשהיא צעירה ביותר הדוא תיכף כשנעשית גדולה, וזו שאין לה דמים מתעברת כשהיא גדולה יותר כגון בת י"ח או בת כ', ואולי כוונתו הוא בסך הביאות, שזו שיש לה דמים מתעברת לפעמים תיכף בביאה ראשונה שאחר ביאה ראשונה שהשירה הבתולים, וזו שאין לה דמים מתעברת רק אחר שעברו עליה כמה ביאות. עכ"פ היא ראויה לבנים וזה שיבא בקושי או רק בנים מועטים אינו חסרון לקדושין.

וממשיך האג"מ: אבל הרמ"א סימן סח סע' ה כתב על משפחת דורקטי פי' דורקטי וכו', אבל עכ"פ הא נמי מפורש שאינו מום למקח טעות משום דאף שנמצא במשפחתה יותר עקרות מבמשפחה אחרת, מ"מ כיון שנמצאו גם במשפחה זו אלן שאינן עקרות והרי אמה נולדה ממשפחה זו וגם היא עצמה נולדה ממשפחה זו, ואם משפחת אביה היא דורקטי נמי הא נולד אביה והיא עצמה, אין זה כבר מום מאחר שאפשר שגם היא תלד. וכן מפורש בים של שלמה וכו'.

איברא דבפירוש המשנה להרמב"ם גדה סוף פי"ט וכו' שלפ"ז יש להיות מקח טעות, ועיין במשנה אחרונה שכתב וכו', אבל הא הוא טעות גמור וכו' וגם הא הרמב"ם עצמו כתב דין זה דר"ג שבודקין במשפחתה וכו' ומשמע שאין טענתו כלום ואם מרגשה בשביל זה חייב לה כתובה וכו', ואם הוא מקח טעות לא היה לה כתובה וכו'. וחזינן שגם הרמב"ם סובר שאין לחוש בזו למקח טעות שמוכרחין לומר שגם הרמב"ם מודה שראויה להוליד והוא או דנימא שהרמב"ם חזר בו מפירושו, ומפרש כרש"י, או שגם בפירושו סובר שאפשר שתלד כדמשמע מרמ"א ובשביל ספק סובר שלא הוי מקח טעות אף להוציא ממנו ממון הדוא לחייבו בכתובה ויש לגרום אמנם אפשר שלא תלד וכו'.

והטעם שבשביל ספק אינו מום ליפטר אף מכתובה, אולי הוא משום דמעמידין לה אחזקת אמה שילדה אף שהיא מהמשפחה שאין לה דמים ואף שלהרע"ב שכתב דעקרה היא מוכרחין לומר שיפרשו משפחת דורקטי היא שנוולדים בה הרבה בנות שאין להן דמים ואלו שילדו בנים היה להן דמים וכו' והיתה אימה שילדה מאלן שיש לה דמים, וא"כ היא שנישנתית מאמה שאין לה דמים, אין לה חזקה שתלד כאמה, הא הרמב"ם בהלכות לא סבר כן אלא מפרש שאף לאלו שילדו אין להן דמים.

שלכן שייד להעמידה אחזקת אמה שתלד אף שאין לה דמים, וכדכתב אם נמצאו כולן כן ה"ו בחזקתה, שמשמע יכולן אף אלו שילדו אין להן דמים וכו'. מ"מ הא אין להיות לה הכתובה מצד מקח טעות דאף אם היא ספק נמי יש להחשיב זה למקח טעות, לזה כתב ה"ו בחזקתה שהיא בחזקת אמה שתלד אף כשאין לה דמים כדבארתי.

עוד ממשיך האג"מ: והנה הראה לי וכו' אשר גם בערוך לנר וכו'. ולכן לדינא אין לחוש כלל, דמאחר דב' הלשונות אליבא דר"ג סברי דאינו מקח טעות אף אם נימא כדבריו דלרבי יהודה הוא מקח טעות הרי פליגי עליו ר"מ ור"ג, וגם ר"ח ור' חנינא סברי דאפשר שתלד, שודאי אין לפסוק כר' יהודה שהוא יחיד וגם שר"ח ור' חנינא לא סברי כוותיה וכו'. אלא צ"ל שחזר בו (הרמב"ם) בהלכותיו ממש"כ בפירושו כדאשכחן זימני טובא או שהגירסא גם בפירושו צריך להיות אפשר שלא תלד כדכתבתי לעיל.

ומסכם האג"מ: וכיון שראויה בעצם לבנים וכו' ויש גם בזה ספק מצד שיש מהרופאים שאומרים שלאחר שתנשא יבוא לה האורח כנשים ותוכל להוליד גם תיכף וגם הרבה בנים וכו', עכ"פ כיון שנקט הספק איני רואה שיהיה חיוב לגלות זה. ולרווחה דמילתא יחליטו האב והבת שאם יעבור זמן של ארבע שנים ולא תתעבר וגם לא יבא לה אורח כנשים, תתקבל ממנו גט בלא קושי ובלא שום תביעות ממנו, שלהחלטה זו שוב לא יהיה להנשואה כמעט שום הפסד, שודאי לא יצטרכו לגלות אף לא ממדת חסידות, עכ"ל של האג"מ.

ואמנם שמחתי מאד שבע"ה שאחר יגיעה וחיפוש מצאתי את כל אותם המקורות שכבר ידע עליהם האג"מ, אך עדיין קשה לי להסביר כרופא איך במשפחת דורקטי כשמדובר על תוספה תורשתית (שחלק מהנשים במשפחה נגועים כי הלא אמה של האשה כן הולידה) שאשה שאין לה וסת כלל יכולה להיכנס להריון וא"כ שוב חוזרת הקושיא למה אין כאן מקח טעות, דבר שלא מוזכר לא בגמ' ולא ברמב"ם ולא בשו"ע.

שוב מצאתי בשו"ת המשולש, בשו"ת מהגאון ר' אליעזר יצחק, נכדו של מוה"ר חיים מוולאוין¹⁵ שכתוב: והן מה שנסתפק מר מדינא כיון דאין לה וסת עדיין אסור משום בטול פ"ו, לפ"ד אין להסתפק בזה כלל כי מוכח מכמה סוגיות בש"ס דאף אשה שלא ראתה עדיין יכולה להתעבר, והעולה על זכרוני לע"ע, בכתובות י ע"ב דא"ל ר"ג לך זכה במקח, אף שהיתה ממשפחת דורקטי שאין לה דם בתולים ודם גדה. ואף שישם קאמר שאין בניה מרובים, היינו בדורקטי שלא יהיה לה לעולם דם גדה, אבל עכ"פ מוכח שיכולה להתעבר, דאל"כ הרי הוי מקח טעות דומיה דנמצא איילונית. וכן מוכח להדיא בנדה ח ע"ב ילדה וראתה דם מחמת לידה עדיין אני קורא אותה בתולת דמים, מוכח להדיא דיכולה להוליד אף שהיא בתולת דמים שלא ראתה דם מעולם. גם מצינו בנדה סו ע"א רבינא איעסק ליה לבריה בי רב חנינא וכו' א"ל מאי האי וכו' א"ל אימר דאמר רבא בגדולה דקא חזי דמא בקטנה דלא חזי דמא מי אמר. א"כ הרי היתה קטנה עדיין שלא ראתה מעולם (ודוחק לומר דכבר היה לו בנים לבריה דרבינא וקיים מצות פ"ו דלישנא דאיעסק ליה משמע

באשתו הראשונה). וכי עבר חזר בניה עלבנות ארבע (שם יג ע"ב) דאסור למנסב סטנות דלאו בנות אלודי. אלא ע"כ מוכח דכיון שהגיע לכלל שנים שראויה לילד, אף שאין לה וסת נדות עדיין חשבינן לה לראויה לילד, ובפרט שהוכחתי שזולדות אף אם לא ראו וכו', עכ"ל.

דברתי ארוכות עם רופא נשים מומחה שאמר לי שלדעתו אין אשה כזאת יכולה להיכנס להריון. אך במקרה בודד של בחורה שאף פעם לא היתה לה וסת, יכול להיות בין כל הסיבות, גם סיבה פסיכולוגית, וא"כ. ובמיוחד כשיש סימנים של בגרות מינית, יתכן ששינוי במצבה, כגון נשואי, יביא למצב שיהיה לה וסת ותיכנס להריון.

וכתב לי הגרש"ז אויערבאך שליט"א: בענין דורקטי פתחתי ספר חנא וחסדא על פ"ק דכתובות דף קסו וראיתי שהביא חבל מחברים שנו"ג בענין זה. ולדינא ודאי פשוט הדבר דלדעת הסוברים שהיא ממש עקרה יכול ודאי לגרשה בלא כתובה. וכן אם אין לו בנים וגם אין לו אשה אחרת אף דבוה"ז אין כופין על כך. מ"מ יכול ודאי לגרשה, וצריכים ודאי לומר שהגמ' והשו"ע מייירי רק לענין טענת דמים, וזה שאמר לו זכה במקחך נתכוין רק לענין דאית ב'י נמי טיבותא, אבל עדיין צריך לעשות חשבון בנוגע למצות פו"ר, עכ"ל.

וכעת ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר¹⁶ שמביא ראייה גם מרבינו גרשום מאור הגולה לפירוש רש"י, כי כותב רגמ"ה (במרדכי יבמות פרק החולץ סי' קיג) ואע"פ שאינה רואה כשאר נשים לא תפסיד כתובה שאין זה קרויה איילונית דאין הדם מסימני איילונית וכו' הלכך אע"פ שאינה רואה יש לה כתובה וכו', עכ"ל רגמ"ה. וכותב הציץ אליעזר: ומדברי רגמ"ה וכו' ובע"כ דפירש כוונת רגמ"ה בהיא דכתובות כפי שמבארים בכוונת רש"י שם (עיין במהרש"א ובמהר"ם שיף שם) שמשפחת דורקטי רק אין בניהם מרובים אבל אין זה מן הנמנע שתוכל ללדת, עכ"ל. ומסכם בסוף: אמנם זאת נראה דבגוונא שמתברר במציאות שלא תוכל ללדת ושהאשה העלימה זאת מבעלה לפני נשואיה, אפילו אם הבעל כבר קיים פו"ר, מ"מ יוכל לטעון טענת מקח משום דלהרבה בני אדם הוי זה כשלעצמו שלא תוכל האשה ללדת מום שאינם מתרצים לזה. וכן מצאתי בספר שו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קנט וכו' שאשה שאינה ראויה בודאות ללדת (שכרתו לה רחמה), אף שאינה איילונית הוי מקח טעות ואינה צריכה גט כלל לרוב הפוסקים אף שיש לו בנים ובכזאת העלה גם בספר לבושי מרדכי חאהע"ז סי' נח דגיטלה האם חשוב מום, עכ"ל של הציץ אליעזר.

הגאון ר' אביעזרי זעליג אויערבך זצ"ל

חיי ו תקופתו

א.

הרב ר' אביעזרי זעליג אויערבך נולד בכ"ז בכסלו ה'תרט"א (24.12.1840) בדרמישטט שבמדינת הסן, לאביו הגדול מוהר"ר צבי בנימין (בעל "נחל אשכול")¹ אשר כיהן באותה העת כרבה של הקהילה ודוכסות הסן, ולאמו מרת לאה בת ר' יצחק-אייזעמאן פרענקעל מוויצנהאוזן.²

ימים קשים עברו על שומרי התורה והמצוות באשכנז, באותה העת. במקומות רבים הרימו הרפורמים את ראשם ודרשו להכניס "תיקונים" בדת. בתי כנסת ננעלו ובמקומם נפתחו "טמפלים", מקואות נסגרו ורבנים בני הדור ה"ישן" הועברו מתפ" קידיהם. גם הרב צבי בנימין אויערבך, אשר היה מגדולי התורה באשכנז בדורו, נרדף ע"י הרפורמים בקהלתו, אשר לא בחלו בשום אמצעים כדי לאלצו לפרוש ממשרתו, ואף הלישינו עליו בתואנות שונות לשלטונות.

בשנת תר"ד (1844) התקיימה בבראונשווייג אשר בצפון גרמניה האסיפה הרא" שונה של "רבנים" ומורידת יהודיים שוחרי הרפורמה ביהדות. החלטות האסיפה, אשר כללו "תיקונים" בדת "בהתאם לרוח הזמן", הביאו לפרסום קובץ "תורת הקנאות" אשר פורסם בתחילת שנת תר"ה ואשר הכיל את מכתביהם ומחאותיהם של 116 מרבני אירופה כנגד החלטות אסיפת בראונשווייג. על המכתב הראשון המודפס בקובץ, חתומים: הרב אברהם אויערבך (לפנים אב"ד בונא, אביו של רצ"ב)³, הרב יעקב קאפיל הלוי במברגר (אב"ד וורמייזא, רבו של רצ"ב)⁴, הרב צבי בנימין אויערבך (אב"ד דארמשטט), הרב אהרן אויערבך (בנו של הרב אברהם

- 1 בצוואתו אסר לכנותו בתואר כלשהו או לכתוב עליו דברי שבח, ואף אסר לכתוב אודותיו — זצ"ל, ולחזיוק דבריו כתב: "ואיני מוחל מי שיכתוב עלי שום שבח". בני ק"ק הלבפשטט, אשר נזוהרו מלעבור על הוראת רבם — נמנעו מכתובת דברי שבח על מצבתו, וחקקו בשוליה את ההערה: "כן צוה הרב ז"ל לכתוב על מצבת קבורתו, והזהיר כל יוסף אדם דבר. תיניצי'ביה".
- 2 בנוסף לר' אביעזרי, היו לרצ"ב אויערבך ואשתו — 5 בנות, וכן — אברהם, אשר נפטר בהיותו כבן 10 שנים.
- 3 אחיינו וחתנו של הגאון ר' יוסף דוד זינצהיים זצ"ל, בעל "יד דוד", ומתלמידיו של הגאון ר' נתן הכהן אדלר זצ"ל. ראה אודותיו בהקדמה ל"מנחת עני" ("מכון ירושלים" תשל"ד, עמ' 13).
- 4 ראה אודותיו — "המעין", תמוז תשל"ה.

בנעוריו למד ר' אביעזרי תורה אצל אביו, ובלקבלתו לכש השכלה כללית בבית-
הספר התיכון הממשלתי שבעיר מולדתו ובפרנקפורט-דמיין הסמוכה, אליה עברה
המשפחה משנאלץ רצ"ב לעזוב את דרמיטט. התמדתו הגדולה וכשרונותיו המבורכים
הביאוהו להישגים לימודיים גדולים, ועל אף מאמציו להצניע זאת – ניכר הדבר
ברבים. דומה, כי אין עדות גדולה יותר להערכת אישיותו של הנער הצעיר, מאשר
תואר "חבר" שהוענק לו ע"י דודו – הרב מאיר פרענקעל, אב"ד וויצנהאוזן,
עם הכנסו לעול המצוות. תואר זה היה מקובל בקהילות החרדים בגרמניה ובהונגריה,
והוענק בדרך-כלל לבעלי-בתים שהצטיינו בקביעת עתים לתורה, ביראת ה' ובמעשים
טובים. הענקת תואר זה לנער בן י"ג שנים – היה בודאי מעשה חריג ורבי-משמעות,
אשר העיד על אישיותו ומידותיו של מקבלו.

ישמח האב ותגל היולדת על בן חכם שנתן להם הוא היניק וחכים
בלמודו ובמעשהו מנעוריו כ' אביעזר המכונה ועליג בן גיסי הרב
מהור"ר צבי בנימין אויערבך גר"ו בק"ק ד"ש⁶, ראיתיו ושמעתיו
כאשר מנעוריו הלך בדרך הישר ולא החסיר לקבוע עתים בתורה
וב"ה הצליח וגם עשה פרי הלולים קדש לה' בתורתו וביראתו הקודמת
לחכמתו, ומאחר שהגיע לו עת לטובה ליכנס בשנת י"ג שנה אשר
הוליקהו מכאן ולהבא ג"כ היצר הטוב לסמכו ולסעדו, ע"כ אבטח בו
ואמרתיו לו נאה ויאה לסמכו בסמיכת חבר שאין מוציא דבר שאינו
מתוקן מידיו נקי כפים, בכך סמכתיו לקראתו בשם החבר רבי אביעזרי
בן מהור"ר צבי בנימין לכל דבר שבקדושה תוך עדה קדושה, וכל
קוראיו יתנו כבוד לשמו לקראתו רבי אביעזר המכונה ועליג בשם,
ולכל השומעים לבקשתי יבא ברכת טוב ויונעם, וחתמתי זאת לכבוד
התורה ולומדיה ולורז הנ"ל לשבח לכל טוב למשמרת עולם יום ד'
ג' דחנוכה תרי"ד לפ"ק הק' מאיר בן כהר"ר יצחק המכונה
אייזעמאן פרענקעל חונה פה ק"ק וויטצענהויסען והגליל יע"א.

ב.

עם סיום לימודיו בתיכון, המשיך ר' אביעזרי ללמוד פילוסופיה ושפות שמיות
באוניברסיטאות של מינכן וברלין. יחד עם זאת המשיך להגות בתורה בהתמדה
אצל הרה"ג ר' מיכאל לאנדסבערג זצ"ל ב"בית המדרש" הברליני שבהיידרויטר-
גאסה⁷, וכן היה מן הנכנסים והיוצאים בביתו של החכם ר' יחיאל מיכל ד"ר זק"ש

6 נטריה רחמנא ופרקיה, בקהילה קדושה דרמיטט.

7 "בית המדרש" הישן במרכזה של ברלין, נוסד בשנת תק"ד (1744), כנראה ביזמת הגאון
ר' דוד פרנקל זצ"ל (בעל "קרבו העדה" על התלמוד הירושלמי) – רבה של ברלין,
ושימש במשך כמאתיים שנה (עד שנת תש"ד) כ"קלויז" ללימוד תורה-לשמה והרבצתה
ברבים ע"י גדולי תורה, אשר בחלקם שימשו גם כדייני הקהילה. ביניהם היו ר' מאיר
שמחה ווייל זצ"ל, ר' אלחנן ראזנשטיין זצ"ל – מתלמידי הגאון ר' עקיבא אייגר
זלה"ה ומדייני הקהילה ור' מיכאל לאנדסבערג זצ"ל. רבו האחרון של "בית המדרש"



האב והבן

הרב צבי בנימין אויערבך, בעל "נחל אשכול", עם בנו הרב אביעזרי זליג

(— רבה של פראג בשנים 1836—1844, ואח"כ רב ובלשן בברלין). ברור, כי גם בתקופה זו המשיך ללמוד אצל אביו, אותו הוקיר כל ימיו כרבו המובהק. דרך לימודו, אשר שילבה לימודים תורניים עם מדעים כלליים, היתה אוסיינית

לחרידי אשכנז באותה התקופה, ובפרט **אזרחים צעירים** התעתדו לשרת בקדש כרבנים ודיינים בקהילות. סבו של ר' אביעזרי — הרב אברהם אויערבך (אב"ד בונא), השתייך לדור האחרון של רבנים בגרמניה מן הטיפוס ה"ישן" — אשר הקדישו את כל חייהם אך ורק לתורה. הוא נימנה על קבוצת תלמידיו המצומצמת של הגאון ר' נתן הכהן אדלר זללה"ה בספד"מ, אשר כללה בין היתר את ר' משה סופר — ה"חתם סופר" מפרשבורג, את ר' אברהם בינג — אב"ד וירצבורג, ר' זעקל ווארמסר — ה"בעל שם" ממיכלישטט, ר' יהודה לייב קארלבורג — אב"ד קריפעלד ור' מנדל קארגוי מפיורדא — בעל "גידולי טהרה". כל אלה, וכן גדולי תורה אחרים בדורם כר' יעקב קאפיל הלוי במברגר מוורמייזא ור' אברהם וולף המבורג (אוה"ב) מפיורדא — לא רכשו כל השכלה כללית, ולא ראו בה כל צורך.

אולם כאשר באחרית ימיהם קדו שמי היהדות באשכנז עם התגברותם של מרשיעי-ברית, ומספרם של הנאמנים לתורה — הלך ופחת, הבינו גדולי התורה כי על-מנת לקרב את הנוער לתורה ומצוות — יש לדבר עמו בשפתו, ולשם כך יש להצטייד גם בהשכלה אקדמאית, בנוסף ללימודיהם התורניים, כ"רקחות וטבחות". על גדולי התורה שבאשכנז בני הדור הזה נימנו אביו של ר' אביעזרי — הרב צבי בנימין אויערבך (ה"נחל אישכול") — אב"ד דרמישטט והלברשטט, ר' יעקב עטלינגר (ה"ערוך לנר") — אב"ד אלטונא, הרב שמשון רפאל הירש מפסד"מ, ר' עזריאל הילדסהיימר — אב"ד אייזנשטט וברלין, ואחרים. וכל אלה ביקרו באוניברסיטאות.⁸ אמנם יש להדגיש, כי באותו הדור עדיין היתה רכיבת ההשכלה המדעית — פרי "יוזמתו" הפרטית של כל אחד מן הרבנים הללו ולא היה קיים גוף מכוון או מוסד המכשיר רבנים בעלי השכלה אקדמית. כפי שהיה הדבר במזרח-אירופה בדורות הקודמים, בטרם הוקמו ישיבות, כך היה גם באשכנז — תלמידים התקבצו סביב לאחד מגדולי התורה ולמדו תורה מסויו ב"קלויז" המקומי. את לימודיהם האקדמיים השלימו לאחר מכן, ולעתים — תוך כדי לימודם אצל רבם. בית המדרש לרבנים (ה"סמינר") מיסודו של ר' עזריאל הילדסהיימר, הוקם בברלין רק בשנת תרל"ד (1873), ומאז יסודו עברו דרכו מרבית רבני קהילות אשכנז, עד לחורבנו בשנת תרצ"ט (1938), כשתכנית לימודיהם מורכבת באופן מסודר וממוסד מלימודים

היה הרב ד"ר אברהם ביברפלד זצ"ל. קול התורה לא נדם בנימ"ד זה עד לחורבנה של יהדות אשכנז, וגם בימים שמספרם של לומדי התורה בגרמניה היה מועט — העמיד "בית המדרש" תלמידי חכמים, אשר היו למורי-דרך בקהילות אשכנז. ביניהם יש לציין את ר' עזריאל הילדסהיימר — רבה של ברלין, ר' מאיר להמן — רבה של מגנצא (מיינץ), ר' שלמה קרליבך — רבה של ליבק, ר' זאב וולף פוילכנפלד — רבה של פוזן ור' אביעזרי אויערבך — רבה של הלברשטט. [ועי' בספרו של פרופ' מ. ברויאר: Juedische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918 (Juedischer Verlag bei Athenaeum, 1986), pp. 120-121].

8 אם כי לא כולם סיימו את לימודיהם האקדמיים ולא רכשו דוקטוראט. יש לציין במיוחד את הרב יצחק דב הלוי במברגר — "הרב מירצבורג", אשר התנגד עקרונית ללימודים אקדמיים ורק כאשר נבחר לכהן כרבה של וירצבורג — רכש לעצמו, באופן פרטי ומוזון, את ההשכלה שנדרשה לו לשם הצלחה במלאכת הקדש.

תורניים ומלימודים אקדמיים. אינרסלג-צמחנות-רג' ר' עזריאל הילדסהיימר להקמת הסמינר — נתקלה בהתנגדותם של אחדים מגדולי התורה בגרמניה, וכיניהם גם כאלו אשר בקרו בעצמם באוניברסיטה ורכשו תואר אקדמאי, אך יראו ממוסד אשר יחנך ויכוון לשילוב הזה — כדרך לרבים⁹.

ג.

בקהילת פיורדא אשר בבאוריה, כמו במקומות רבים ברחבי אשכנז, היה המצב הרוחני, באותם הימים, בשפל המדרגה. השפעתם של הריפורמים והתנכלויותיהם הביאו לסגירתה של הישיבה המפורסמת אשר נוסדה ע"י הגאון ר' אברהם וולף המבורג צ"ל, ולימוד התורה הלך ופחת. עדיין נותר קומץ של משפחות שומרות-מצוות, אך גם בקרב הללו לא נמצאו האנשים המתאימים אשר ישיכלו לקרב את האמונה בה' ללבותיהם של הצעירים אשר נתפתו ללכת שולל אחרי פתוייהם של מרשיעי-ברית. וגם אם עדיין היו בפירט מסגרות-לימוד יהודיות פרטיות, הרי בעוד שרמת הלימודים הכלליים היתה משיבעת רצון — היתה רכותם של לימודי הקודש בירידה מתמדת.

ואז קמה קבוצה קטנה של מתנדבים יראי ה' וקיבלה על-עצמה לחזור ולפתוח את בית-הספר היהודי, ברוח התורה. בנדיבות לבם נטלו על שכמם את העול הארגוני והכספי הכבד, אך היה ברור כי ללא אישיות הינוכית-תורנית אשר תשכיל להאציל מרוחה על בני הנוער — אין סיכוי להצלחתו של המוסד. שמעו הטוב של אביעזר-אויערבך מפפד"מ — בן רבה לשעבר של דרמשטט — הגיע לאזניהם, והם פנו אליו והציעו לו לקבל על עצמו את ניהולו של ביה"ס ופיתוחו¹⁰.

מועט היה מספרם של התלמידים — 42 בלבד — בעת חנוכתו של בית הספר בסתו תרכ"ג (אוקטובר 1862), אולם ר' אביעזר היה מודע למשימה הגדולה שהוצעה לו, והוא נענה לה לשמחת לבם של חרדי קהילת פירט.

כאן התגלו כשרונותיו הברוכים ולהט מסירותו לתורה ולכל דבר שבקדושה — במלא עצמתם. יחד עם חבר מורים צעירים, נלהבים לחינוך חרדי, הצליח תוך זמן קצר להעלות את מספרם של תלמידי ביה"ס ל-120 תלמידים, ושמו הטוב של המוסד גרם לסגירתם של שני בתי הספר היהודיים בפירט אשר לא נוהלו ברוח התורה. באהבתו לתלמידיו, הצליח להדביקם באהבת התורה שלו והוא לא ידע גבול במסירותו אליהם. הוא קבע שעת לימוד עם תלמידים השכם בבקר או מאוחר בערב, לאחר תום הלימודים בבית הספר, ואף עם צעירים אשר כבר סיימו את ביה"ס — היה יושב ולומד. לעתים היה משתתף במשחקיהם של הנערים, ודאג והתעניין לשלומם של כל אחד מהם. אין פלא, שהתלמידים נקשרו אליו בעבותות של אהבה, ועוד שנים לאחר עזבו את פירט — הוזכר שמו בהערצה.

9 ראה: הרב ד"ר משה אויערבך — לדרכו של ביהמ"ד לרבנים בברלין, "המעין" כרך כ"ז א', תשרי תשמ"ו.

10 מרבית הפרטים בפרק זה לקוחים מתוך גאומי-הספדו של ד"ר א. פייכלנפלד (מנהל ביה"ס בפירט), בעצרת-זכרון שנערכה לזכרו של הרב אביעזר אויערבך בחודש חשוון תרס"ב (1901), לאחר הסתלקותו.

אולם מסירותו ופעילותו למען הרבצת תורה ויראת שמים — לא הצטמצמו בין כתלי בית הספר בלבד. לילותיו הוקדשו להתעלות עצמית בתורה ולשיעורים, ובאהבתו לתורה סחף רבים עמו. בנוסף לשיעוריו, החל לדרוש מדי שבת בשבתו לפני ציבור מבוגרים מחברי הקהילה, באולם בית-הספר, ועד מהרה היה המקום צר מלהכיל את הבאים. דרשותיו היו ספוגות להט אמונה ויראת ה', ובנוסף לדבריו על פרשת השבוע — היה משתדל להתייחס לבעיות השעה האקטואליות ולהאירן בהשקפה תורנית¹¹. בפירט היתה זו תופעה חדשה — לראות תלמיד-חכם צעיר, בעל ידע והיקף תורני גדול ויחד עם זאת — בעל השכלה אקדמאית ושפה גרמנית עשירה, היודע להתייחס למציאות היומיומית, להתמודד עמה ולהאירה באור התורה. לא רק כשרונותיו הריטוריים סייעו בידו להשפיע על קהל שומעיו, אלא היתה זו — בראש וראשונה — אמונתו הלוהטת לכל דבר שבקדושה, אשר סחפה כל מי שהכירו. גם כאשר השמיע בדרשותיו דברים אשר לא נעמו לשומעיו, הכירו הכל בעובדת היותם יוצאים מלב טהור, ויחס זה של הערצה כלפיו אף בין המתנגדים לדרכו ודעותיו — בא לידי ביטוי בכל שנות חייו, בהיותו רבה של ק"ק הלברשטט ומגדולי התורה באשכנז. "בפני אדם זה — אי-אפשר לעמוד!" — התבטא פעם אחד מגדולי הנדבנים בגרמניה, לאחר ביקור של המנהל הצעיר בביתו למען תמיכה כספית בבית הספר. בנוסף לכך, ריכז סביבו צעירים שעסקו במקצועות שונים והיו מעוניינים ללמוד — והוא הכניסם לעולמה של תורה.

כשנה לאחר הגיעו של ר' אביעזרי לפרט, נבחר אביו לרבה של ק"ק הלברשטט (האלברשטאדט). קהילה עתיקה ומפורסמת זו היוותה אחד ממבצרי היהדות החרדית באשכנז, וכיהנו בה כרבנים גדולי תורה כר' הירשל חריף, ר' לייב אייגר (דודו של הגר"ר עקיבא איגר מפוזן), ר' עקיבא איגר (בן דודו של הגרע"א) ועוד¹². קהילה זו היתה ערשם של אישים גדולים בדברי ימייה של יהדות גרמניה — כר' יששכר בערמאן (בהרנד להמן), ר' עזריאל הילדסהיימר ומשפחת הגבירים הנדיבים לבית הירש, ועל אף היותה קהילה קטנה בכמות — זכתה תמיד להימנות על הקהילות החשובות באשכנז.

בשנת תרכ"ג (1863) נפטר ר' מתתיהו (מתס) לביאן — רבה הישיש של הקהילה, ועל-פי המלצתם של הרב מאיר להמן ממגנצא (מיינץ) ורבי שמשון רפאל הירש מפרנקפורט-דמיין — נבחר רבה של ק"ק דארמשטט לשעבר, הרב צבי בנימין אויערבך, כרבה של הלברשטט. בתוך קהילה זו, אשר ידעה להוקיר את אישיותו הגדולה — חי רצ"ב בשלוה ובאור. הוא עצמו תיאר את תשע שנות מגוריו שם — עד לפטירתו — כשנים המאושרות בחייו. בהלברשטט היה סיפק בידו לכתוב ולהרביץ תורה ברבים, ושנים אלו היוו נחמה עבורו על הסבל הרב אשר סבל בדרמשטט.

מראשית בואו להלברשטט, נקשר רצ"ב בקשרי ידידות עם פרנסי הקהילה

11 זכינו, וחלק מאותן הדרשות — נמצא בידינו, ועם סיום תרגומן ללה"ק — נשתדל להוציא לאור בעה"י.

12 ראה — ד"ר ע. הילדסהיימר: רבני הלברשטט וחכמיה, ספר אביעד (לזכר ד"ר י. וולפס-ברג-אביעד), מוסד הרב קוק — ירושלים.

הנדיבים — ר' יוסף הלוי הירש ואחיו אשר ידעו להעריך את גדולתו בתורה. הלל היו בניו של ר' אהרן הירש-געטינגן — מייסד בית המסחר למתכות "אהרן הירש ובניו"¹³, ואשר איחד תורה וגדולה במקום אחד, והמשיכו בדרך אביהם, ביראת שמים ובנדיבותם לכל דבר שבקדושה¹⁴. היה זה ר' יוסף הירש אשר הביא את הרב החדש מפפד"מ להלברשטט, והוא ואחיו סייעו בידו של רצ"ב להוציא-לאור את ספר "האשכול" לרבי אברהם ב"ר יצחק, אב"ד גרבונוא. עם פירושו "נחל אשכול".

לא עברו ימים, ור' בנימין — בנו הגדול של ר' יוסף הירש — נשא לאשה את מרת יוליה, בתו של הרב, וקשרי הידידות בין המשפחות התהדקו לקשרים משפחה-תיים. שלש שנים לאחר מכן, בשנת תרכ"ז (18.6.1867), נשא ר' אביעזרי לאשה את מרת רייסכא-רוזה — בתו של ר' יוסף הירש, והרב צבי בנימין אויערבך ור' יוסף הירש נעשו מחותנים כפולים. האשה הצעירה הלכה בעקבות בעלה לפירט, ויחדין הקימו בית למופת, ועוד שנים רבות לאחר עזבם את המקום — הוזכר שםם בהערכה ובגעועים. מרת רוזה, אשר גדלה בבית שנתאחדו בו תורה וגדולה, היתה דמות אצילית אשר כל הליכותיה אמרו מלכותיות, וכאשר נתמנה בעלה — כעבור שנים אחדות — כרבה של הלברשטט, היתה היא זו אשר בנתה את "בית הרב" והאזירה שמסביבו, בסגנון "תפארת שבמלכות".

לאחר נישואיו המשיך ר' אביעזרי להקדיש את שעות היום לחינוכם של ילדי ישראל ולהרבצת תורה, ובשעות הלילה עסק בתורה בהתמדה וביגיעה. עמל התורה שלו ושאיפתו לאמת בהבנת הסוגיא — איפיינו את דרך לימודו כל ימיו ומשכו אליו תלמידים רבים. על אף שכבר היה ראוי להתעטר בסמיכת-הכמים, לא רצה אביו הגדול לסמוך ידיו בעצמו על בנו¹⁵, ועל כן פנה הגאון ר' עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, אשר היה דוד-אשתו של ר' אביעזרי¹⁶, אל הגאון ר' יצחק אלחנן מקובנא זצ"ל וביקשו כי יסמוך את ר' אביעזרי להוראה¹⁶. ר' יצחק אלחנן נענה לבקשתו של ר' עזריאל הילדסהיימר ושלח לר' אביעזרי י"ח שאלות בהלכה בד' חלקי שו"ע וביקשו להשיב עליהן, ומשיקבל את התשובות — סמך ידיו עליו וכבדו ב"היתר הוראה"¹⁷ :

- 13 ר' אהרן הירש-געטינגן היה חותנו של הגאון ר' עזריאל הילדסהיימר זצ"ל.
 14 ראה — "מהלברשטט עד פתח תקוה" — זכרונות הרב ד"ר משה אויערבך, ירושלים תשמ"ז, עמ' 17—18, הע' 8—9.
 15 מתוך מאמרו של בנו — הרב ד"ר משה אויערבך, בספר "בנימין הירש" (ירושלים תש"ח), עמ' ס"ו.
 16 ד"ר א. פיילכנפלד (ע"י לעיל בהערה 10), מציין במאמר הספדו, כי כבר קודם לכן הוסמך ר' אביעזרי להוראה ע"י רבו של אביו — הגאון ר' יעקב קופל הלוי במברגר מוורמייזא. אם כי לא מצאתי לכך כל אישור, יתכן הדבר. ר"ק במברגר נפטר בשנת תרכ"ד (1864), בהיות ר' אביעזרי בן 23 שנים.
 17 מכתבו של ר"א מקובנא בצירוף שאלותיו ומכתב תשובתו של ר' אביעזרי — שמורים בידי המשפחה.

קושט סהדותא ניתן ממני להעיד בשערי בת רבים על מעלת ה"ה האי גברא יקירא הרב הגדול חריף ובקי ומפורסם בתורה וביראה כקש"ת מו"ה אביעזרי המכונה זעליג אויערבאך נ"י מק' פיורדא בהרב הג' מו"ה צבי בנימין נ"י אשר שלחתי לו שמנה עשר שאלות שיודיעני חוות דעתו הרמה בכל זה וכהיום הגיע לי תשובותיו מה שהשיב על הכל כהוגן וכהלכה וכאשר ראיתי כי יש לו יד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ולדון ולהורות לעם ד' כתורה וכהלכה ע"פ יסודות פוסקים ראשונים ואחרונים כיד ד' הטובה עליו ובשכל ישר כראוי וע"כ ידי תכון עמו וכל מן דין סמוכו לנא יורה יורה ידין יסדר גיטין וחליצות וכל בני ישראל יסמכו עליו וכאחד מן הרבנים המפורסמים בישראל וחפץ ד' בידו יצליח וישכיל ויעלה מעלה מעלה ולהתקבל לרב ומ"ץ באיזה קה"י רמה שירצו לקבלו כי ראוי הרב הג' הנ"ל להיות כתר הרבנות הולמתו ובעו"ה יקבלו רוב נחת ממנו בכל הענינים ועוצם תורתו ויראתו העצומה תגן עליהם לברכם ברוב ברכות וחוש"ש וכ"ט סלה. ולמען כבוד האי גברא רבא ויקירא וכבוד התורה כי מחזרת על אכסניא ילה באתי על החתום יום ד' כ"ז אב תר"ל לפ"ק פ"ק קאוונא

נאם יצחק אלחנן בהרב מ' ישראל איסר זצ"ל
 חופ"ק קאוונא בעהמ"ח ספר באר יצחק.

הקשר בין ר' אביעזרי וגדול הדור — הפך לקשר של קיימא, וברבות השנים היה ר' אביעזרי שותף לפעלו של ר' עזריאל הילדסהיימר בתחומים כללי-ישראליים שונים בהם היה גם ר' יצחק אלחנן קשור. באחת מתשובותיו בהלכה של ר' יצחק אלחנן לר' עזריאל (שו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר, או"ח סי' ה'), הוסיף ר' יצחק אלחנן בשולי מכתבו (מיום ה' י"ב תמוז תרמ"ו): "כן הנני דורש באה"ר שלום בן גיסו היקר ה"ה הרב הג' הצדיק המפורסם בנן של קדושים וכו' כקש"ת מו"ה אבי עזרי זעליג אויערבאך שליט"א האבד"ק האלבערשטאט יע"א, ושלוש גיסי היקרים הרה"ג המפורסמים חו"ג פארי עדתם וכו' כש"ת מו"ה בנימין נ"י ומו"ה מרדכי נ"י משפחת ה' הירש — כלם יעמדו על הברכה וכט"ס...".

בכ"ז באלול תרל"ב נפטר הרב צבי בנימין אויערבך — רבה הנערץ של ק"ק הלבפשטט, ומותו הישרה אבל ככד בכל רחבי קהילות אשכנז הנאמנות לדבר ה' ¹⁸. קודם הליותו, התאספו ראשי הקהילה והחליטו פה אחד — על דעתו של הגאון ר' עזריאל הילדסהיימר — למנות את רבי אביעזרי זעליג כממלא מקום אביו, כרבה של ק"ק הלבפשטט. על אף הקושי הנפשי להיפרד ממפעלו החינוכי בפירט, ידע ר' אביעזרי כי היתה זו משאלת לבו של אביו לראות את בנו ייחידו כממלא מקומו, והוא נענה לפנייתם של בני הלבפשטט. לבני קהילת פירט היה קשה להסתגל לרעיון הפרידה מן האיש הדגול ומשפחתו אשר מסרו נפשם למען חינוכם של ילדי ישראל, והם שיגרו אליו משלחת להלבפשטט בחוה"מ סוכות ובקשוהו להשאר עמם. על אף שר' אביעזרי נשאר בהחלטתו למלא מקום אביו ברבנות, הבטיח לבני ק"ק פירט כי לא יטוש את ביה"ס בטרם ימצא מנהל חדש, ואמנם נשאר בתפקידו כמעט כל

גשט שהבואה נתן אמר להציד בשלמי קת רביז על מילת
 ה"ה האיו גבלאן וינרא הדק הדביו חרילי וקני וקניסם בנזחה
 ובידונה פלג"ת מורא גוביערי היכונה געלויז חורויגכהיע
 נו יע פירבא בהרב ה"ה מורא רצו גלמך נו חושר גלות
 או סינפ גשר שחולת שינדועל חוות געמ (הרומה גל אה
 ופיוש הדיז אי תפוקתיו מה שהסיק ינו הכל פשוטן ופלכע
 ופוסר חויית ט יסאו יב איוסויט טעלעמאן גילופאן גילכע
 ואלון וזהורח-לעז ד פמירה ופלכע גע"ע יסוברת
 פוסלע חוטלעג חנחנלעג פ"ב ד הטובה גילוי וקסא
 יסר פמתי וע"פ יבוי רבון צמו ואל טן בין סאופט אר"ט
 יונה יורה יבין יבין יסבר גילין וחיליחת ואל ג"ט יסברת
 יסכו גילוי וכחוד טן הדלעג העל"מסעג בשריאל וחפ"ל
 ד" ביבן יל"יו ויסטל ויזיה מילה מילה וזהרע"ל אר"ב
 גע"ל בזויה גילו רעה שילת ארעלו ט דמיו הדק הל"ה
 אהיות פסג הדבאר הוליות ובע"ל ינפלו ר"ג טפ"ג מ"מ
 פסג העלעג געלג מרמ וילדות העל"מיה נתן גבוי"ה
 אקרבט ברוב ברמת גחוט ופ"ל סיה ואלען פג"ב האו
 גברזו ר"ג וינרא ופג"ב המורה ט מתורת יעז אפ"טאן
 גלה ביות על חממ יוסף ד ק"ג אה ת"ב אר"ב פ"ל
 נחל יס"ל חולמך בהרב ה" יסראל אויסר אר"ל
 חופ"ל גאוונע פג"ב"ח ספר באור יס"ל

מכתב סמיכה להיתר הוראה
 מאת רבי יצחק אלחנן מקאוונא

חדשי החורף של אותה השנה, ובש"ק פ' זכור תרל"ג נכנס לשרת בקדש כרבה של ק"ק הלברשטט.

ד.

"... של געליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא" (שמות ג' ה'). במלות הפסוק הללו פתח הרב הצעיר את דרשתו בעמדו לראשונה לפני קהל עדתו, בהדגישו את גודל האחריות במילוי מקומו של אביו הגדול וכל יתר גדולי ישראל אשר כיהנו פאר בק"ק הלברשטט. קהילת הלברשטט הצטיינה במוסדות התורה והחסד שלה, ב"קלווין" המפורסם שהוקם בשנת 1703 ע"י השתדלן והגדיר המפורסם ר' ישישכר בערמן הלוי (בהרנד להמן) וברבניו ישישבו בו ועסקו בתורה ושימשו גם כדייני הקהילה. מוסדות הקהילה נוהלו על ידי שומרי התורה, ואף אותם יהודי העיר שלא ניהלו אורח חיים המבוסס על תורה ומצוות — קיבלו על עצמם את מרותו של המראי-דאטרא ומוסדות הקהילה. בכך נחסמה הדרך בפני מגמות הריפורמה שהתפשטו ברחבי גרמניה — לחדור לקהילת הלברשטט, ולא היה צורך בהקמת קהילה נפרדת עבור שומרי התורה, כפי שהיה בערים שונות בגרמניה (כפרנקפורט, ברלין ועוד). ביטנות רבנותו של ר' אביעזרי זעליג, הגיעה הערצת בני הקהילה לרבם — לשיא, והשפעתו של הרב הקיפה את כל תחומי החיים. עם הבחרו כרבה של הקהילה, נתמנה ר' אביעזרי גם כמנהל בית הספר היהודי בעיר — "השארת צביו" (ביה"ס הראשון מסוגו בגרמניה, אשר נוסד בשנת תרנ"ה—1796 וכלל מסגרת לימודי קדש משולבת בלימודים כלליים). הרב הצעיר, לא רק שלא ראה בתפקיד זה עול מכביד ומיותר, אלא שראה בו את אחד היסודות החשובים להשפעתו על בני קהילתו. וכך אמר בדרשתו, בעת כניסתו לתפקידו (תרגום מגרי מנית): "החשוב ביותר בין תפקידי הוא מצות חינוך ומצות תלמוד תורה... זהו התפקיד החשוב ביותר למנהיג הקהילה. דאגתו הראשית היא לשמור על רמת הלימודים, במיוחד בבית הספר. מי ששולט על בית הספר, עליו אומרים — שהוא יוצר את הדור הבא, ואני מוסיף ואומר — כי על פי רוב, הוא יוצר גם את בית הוריהם של התלמידים. כאשר המורה ידע לחנך את תלמידיו תורת אמת ידע גם כן שהוראתו תיכנס לבית הוריו...". ואכן, כשרונותיו ונסיונו הקודם סייעו בידו לרכוש עד מהרה את לבם של המורים ותלמידיהם, ואהבתם אליו היתה לחלק בלתי נפרד מאהבתם של כל בני הקהילה לרבם.

השנים הראשונות בהלברשטט — לא היו קלות כלל ועיקר. ראש הקהילה היה ר' שניאור זיסקינד הירש — דודה וגיסה של אשת ר' אביעזרי, ואחריו מילא תפקיד זה אחיה — ר' בנימין הירש, שהיה גם בעל אחותו של הרב. מוכן איפוא, שהיו אנשים אשר טענו כי הרב החדש נתון להשפעתה של משפחת אשתו. אך לא חלף זמן רב, וכולם הכירו כי גם אם אמנם הוקיר הרב את משפחת הירש, אשר פעלה כה רבות עבור הקהילה ולמען כלל ישראל, הרי שבהנהגת הקהילה — נהג ביד רמה ובמסירות עבור כל אחד מבני הקהילה במידה שווה. ואדרבא, הרב ידע להפעיל את השפעתו על משפחת הירש בכל הקשור בעניני צדקה — המקומיים והכללי-ישראלים, והשליטון אשר זכה לו הרב בקהילתו יחד עם גיסו ר' בנימין הירש — לא נמצא כמוהו בשום קהילה בגרמניה.

השפעתו הקיפה את כל התחומים החינוכיים, וללא צעשה דבר חשוב בקהילה ללא הסכמתו. פעם קרה, שסוחר עשיר פשט את הרגל ולא היה יכול לפרוע את חובותיו במועד והיה צפוי למאסר. הדבר אירע ימים אחדים לפני יום הכיפורים. הרב כינס את נכבדי העדה ודרש מהם להלוות לסוחר את הסכום הנחוץ לו ולהצילו מן הכלא, והודיע כי לא יתן לקהל להתפלל בליל "כל נדרי" אם לא יצילו את אחיהם. בערב יזהכ"פ נאסף הסכום במלואו, הסוחר ניצל ממאסר והקהל נכנס לבית הכנסת בהכרת תודה לרבו הנערץ.

והעידו, כי מי שראה את שני האנשים הגדולים — הרב ר' אביעזרי אויערבך ור' בנימין הירש — עומדים ביום הכיפורים בכותל ה"מזרח" של בית הכנסת — יכול היה לתאר לעצמו משהו מדמות כהונה גדולה ומלכות...¹⁸

את עיקר תפקידו כרב ראה בהרבצת תורה ברבים. התמדתו ומסירות נפשו למען לימוד תורה — היו לשם דבר ברחבי אשכנז, ועד מהרה הוכר כפוסק וכגדול בתורה. כמו בשנות היותו בפפורדא, השתדל גם בהלברשטט להגיע לכל שכבות הצבור — לקטנים כגדולים, לעמלי כפיים כתלמידי חכמים, וסדר יומו היה גודש בשיעורים.

ה"קלויז" של הלברשטט היה ידוע ברחבי אשכנז כמקום תורה, ומאז היווסדו בשנת 1703 ישבו בו תלמידי חכמים שעסקו בתורה והתפרנסו מקרן מיוחדת שהוקמה לשם כך ע"י הנדיב ר' יששכר בערמן (בהרנד להמן), ומתקציבים שהוזרמו ע"י משפחת הירש העשירה. ר' אביעזרי ועליג הרחיב את המסגרת, ובשנות רבנותו הפכה הלברשטט לאבן שואבת לצעירים שחשקה נפשם בתורה. אט אט התלקטו צעירים אשר חפצו לקבל תורה מרבה הגדול של הקהילה החרדית המפורסמת, ועד מהרה נתייסד "קיבוץ" בחורים בהלברשטט, ישיבה אשר בה עסקו בתורה ללא תערובת של לימודים כלליים. לא היתה זו אמנם מסגרת ממוסדת של ישיבה, במובן המקובל של המושג, אך בקרב צעירים רבים היה זה מובן מאליו, כי בטרם יקבלו על עצמם תפקיד רוחני כלשהו או בטרם יצאו לעולם המעשה — ישבו שנה או שנתיים לרגליו של הרב מהלברשטט ויתבשמו מאוירה המיוחד של קהילה זו. הבחורים התגוררו בדירות, למדו במשך היום ב"קלויז" ושמעו שיעורים בבית הרב ואצל דיני קהילה. בין התלמידים אשר למדו באותה תקופה בהלברשטט ושימשו מאוחר יותר כרבנים בגרמניה, נימנים הרב פינחס כהן (רבה של אנסבך וממנהיגייה של "אגודת ישראל"), הרב פינחס וולף (רבה של קהילת "תלמוד תורה" בקלן ו"מקור חיים" בפתח תקוה. נשא את בתו של ר' אביעזרי), הרב מרדכי מרקוס פטוחובסקי מברלין והרב דב הלל קעניגסבערגר (רבה של פלעשען).

על-פי עדות אחד מתלמידיו¹⁹, התנהל סדר יומו של הרב בדייקנות, בשקידה ובסדר מופתי. שעה לפני תפילת שחרית. עוד בטרם האיר היום, אמר שיעור לתלמידי

18 באותה שנה נפטר גם חותנו של ר' אביעזרי — ר' יוסף הלוי הירש, פרנסה ומנהיגה של קהילת הלברשטט, אשר פיזר מהונו ומאונו לכל דבר שבקדושה. בעתונות התקופה ("הלבנון", "המגיד", "דער איוראעליט") מתואר בהרחבה שברה של קהילה אשר שיכלה את שני "תאומי הצביה" בשנה אחת.

19 מתוך מאמרו של הרב ד"ר דניאל פינק, "איוראעליט" שנה מ"ב, תרס"ב—1901 גל'

ה"קיבוץ" בביתו. כל אימת שהגיעו התלמידים — מצאוהו מוכן ומוזמן לתחילת השיעור. לאחר התפילה — שחה כוס קפה, ומיד פנה להגדת שיעור נוסף. הפעם ישבו סביב לשולחנו צעירים בעלי מקצועות שונים, אשר למדו אצל הרב את שיעורם היומי בטרם יפנו לעסקיהם. רק אחרי השעה תשע בבוקר התפנה לארגון עניני הקהילה ולהשיב תשובות בהלכה, ואז הלך לבית הספר — ללמד שיעורים ולעמוד על סדרי הלימודים. בעש"ק לפני הצהריים היה לומד עם תלמידיו שו"ע יורה-דעה ותנ"ך.

לאחר סעודת הצהריים — נח קמעה, כשהוא נשען על משענת הספה, וזמן קצר לאחר מכן הגיעו רבני ה"קלוז" ודייני הקהילה (הרה"ג ר' שלמה כהן והרה"ג ר' יוסף נאבעל וצ"ל) לדון בצוותא עם המרא-דאתרא בנושאי הלכה שעמדו על הפרק. הזמן שלפני תפילת מנחה-מעריב ולאחריה — הוקדש שוב לשיעורים עם תלמידיו, ובשעות הערב הצטופפו סביב לשולחנו מבני הקהילה לשמיעת שיעוריו. שעות הלילה יוחדו ללימוד עצמי, ורק בשעה מאוחרת עלה על יצועו. הוא השקיע את כל כחו להתרגל לסדרים קבועים, והצטער כאשר נאלץ — בשל תפקידיו המרובים — לשנות את סדר יומו או לבטל אחד משיעוריו. סדריו הקבועים נמשכו כמעט כל ימי חייו, עד שתקפה אותו המחלה אשר ממנה לא קם.

הרב לא החמיץ הזדמנות להדריך את בני קהילתו ותלמידיו בהשקפה מוצקה לנאמנות לתורה ומצוותיה. דרשותיו בבית הכנסת נאמרו בתקופות מרובה ולא התניף לאיש, ועל אף שלא תמיד הסכימו עמו כולם — התייחסו אליו בהערצה ובכבוד, ואהוב היה על הכל. אצילותו ומדותיו — הרשימו אף את החלוקים עמו בדעות. ביתו היה פתוח לכל, על אף שהיו לו ולרעייתו 12 ילדים. תלמידיו זכו ליחס של בנים, ובכל סעודה הסבו לשולחנם נצרכים ואורחים. כמעט כל משכורתו חולקה לצדקה, בידעו שכל אימת שיודקק לכסף — יוכל לפנות אל משפחת אשתו... ואכן, רעייתו הרבנית, אשר גדלה בבית נדיבים מוקירי תורה, גיהלה את "בית הרב" באצילות ובמלכותיות.

אין פלא, שלדרשותיו ושיעוריו היתה תמיד אוזן קשבת. בלילות שבת הארוכים בימות החורף, היה יוצא מביתו והולך לדרוש על בעיות הזמן לאור התורה, והציבור שגדש את האולם — העיד על כח המשיכה שבדבריו. כאשר הנהיג לתלמידי ה"קיבוץ" שיעור בלילות ש"ק בספר "חובות הלבבות", התרעמו בני הקהילה על כך שאין השיעור מיועד עבורם, ולא ויתרו עד שניתן גם להם להצטרף... כל נאום או דרשה במאורע, בשבת או בחג — נועדו לרומם את השומעים, ולא אחת השמיע דברים שלא נעמו לאוזן שומעיו. בתקיפותו ובכוחו המוסרי התנגד להספיד אנשים שבחייהם התנגדו לאורה חיים של מצוות או שחיו באופן לא-מוסרי.

איש אמת היה הרב בכל הליכותיו ובאופן לימודו. תלמידיו העידו, כי בכל לימודו ושיעוריו חתר אל הפשט ושאף לירד לסוף דעתם של הראשונים בהבנת הסוגיא. הדבר ניכר גם מדרשותיו בהלכה שנאמרו ב"שבת שובה" וב"שבת הגדול". בדרשות אלו, הקיף את הסוגיא בעיון ובבקיאות ועמד על שיטות הראשונים. דרשות אלו היו נאמרות בשני חלקים, כאשר המחצית השניה נאמרה בשבת חוה"מ (סוכות-פסח). המקורות לסוגיא חולקו לציבור כחודש קודם לכן, ורבני ה"קלוז" היו עוברים עם הבעלי-בתים על המקורות ומכינים אותם לקראת דרשתו של המרא-

דאתרא [דרשות-סוגיות אלו עומדות להפליע פעמיים בקרוב כספר]. עבודת ה' שלן באה לידי ביטוי במועדי השנה, אם בתפילות הימים הנוראים ואם בשמחת החג שלן. בפרט גדולה היתה שמהתו בשמחת תורה, וכאשר התאספו בביתו כל בני הקהילה לקראת סיומו של החג — היה חוזר ומדגיש בפניהם את גודל ערכו של לימוד התורה ומעוררם להרבות בהשתתפות בשיעורים ובחינוך ילדיהם לתורה ומצוותיה.

ה.

עד מהרה הוכר ר' אביעזרי בכל רחבי גרמניה כגדול בתורה וכמנהיג ציבור בעל שיעור קומה. במאמר הערכה שהתפרסם שנים לאחר מכן בעתון החרדי "דער איזראעליט", במלאת הצי-יובל לרבנותו של ר' אביעזרי בק"ק הלבנשטט (שנה 39, גליון מס' 20), נכתב כדלהלן (בתרגום מגרמנית): "אם ניתן לומר על מיישהו בדורנו את התואר אשר ניתן ליעקב אבינו — "איש תם יושב אהלים", הרי זה מתאים למנהיג הרוחני אשר בהלבנשטט. בצניעות ובהתמדה הקדיש האדם הזה את עצמו ללמוד וללמד את תורתנו הקדושה. בשנים הראשונות לכהונתו ברבנות — הוזכר שמו בחוץ אך במעט, אך עד מהרה נשמע לעתים תכופות יותר ובאופן ברור יותר מפי תלמידי חכמים אשר שהו תוך כדי מסעם בהלבנשטט, כי הרב דמתא הינו למדן של ממש במובנו הישן של המושג. יותר ויותר החלו צעירים בני כל המעמדות לשבת לרגליו, ועד מהרה הפנו מורי ההוראה בישראל את מבטם בשאלות הלכה אל עיר ההרץ העתיקה (= הלבנשטט), בכדי לשמוע את עצתו ודעתו של האב"ד דשם. בד בבד גדל תחום פעילותו החוצה, ויחד עם זאת המשיכה פעילותו הפוריה בתוככי קהילתו".

במיוחד היו קשריו הדוקים עם דוד-אשתו — הגאון ר' עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, והוא הפך להיות שותפו הנאמן בעניני ציבור — בגרמניה ומחוצה לה. בר"ח חשון תרל"ד (1873) נחנך בית המדרש לרבנים בברלין ע"י מייסדו — ר' עזריאל הילדסהיימר. למן הווסדו, היה ר' אביעזרי חבר פעיל בחבר הנאמנים (הקוראטוריום) של המוסד, והיה אחראי על ועדת הבחינות²⁰. ר' עזריאל הוקיר מאד את ר' אביעזרי, ועוד בתקופת ההכנות לקראת פתיחתו של בית המדרש — בהיות ר' אביעזרי בפירט — נסע אליו ר' עזריאל והתייעץ עמו בכל הנוגע לתכנית הלימודים של המוסד המתוכנן. כאמור לעיל, היו בין גדולי התורה באשכנז גם כאלה אשר הסתייגו מרעיון הקמת ביהמ"ד לרבנים, ועליהם נמנה גם הרב צבי בנימין אויערבך — ה"נחל אשכול"²¹. ר' עזריאל פנה אל ר' אביעזרי ובקשו להשפיע על אביו ולהסביר לו את הערך וההכרח של בימ"ד לרבנים בגרמניה⁹. ר' אביעזרי, אשר הכיר בחשיבותו של מוסד זה בהתאם לתנאי התקופה, היה לו תומך נאמן, והיו בין תלמידי בית המדרש אשר עשו הפסקה בלימודיהם בברלין ובאו ללמוד במשך שנה אצל האב"ד

20 מתוך דו"ח הקוראטוריום מיום א' בניסן תרס"ב — 8.4.1902, בשנתון ביהמ"ד לרבנים תרס"א — 1900/01, עמ' 3—4, "איזראעליט" שנה 39 מס' 20 (10.3.1898), מ. הילדס-היימר: כתבים בדבר יסוד ביהמ"ד לרבנים בברלין, "המעין", טבת תשל"ד, עמ' 12.
21 אשר לא זכה אמנם לראות בפתיחתו של ביהמ"ד לרבנים. הרב צבי"א גלב"ע ככ"ן אלול תרל"ב.

ההלברשטט. בשנות חייו האחרונות שימש ר' אביעזרי כיו"ר ועד ביהמ"ד, וכאשר חלה ר' עזריאל הילדסהיימר ולא היה יכול להמשיך ולנהל את בית מדרשו — היה זה מובן מאליו שהתפקיד יוצע לרבה הנערץ של ההלברשטט²². ר' אביעזרי דחה את פנייתם של חברי צוות ביהמ"ד לרבנים וחברי הוועד — מטעמים שונים, והגאון ר' דוד צבי הופמן (ה"מלמד להועיל") — נתמנה ליורשו של ר' עזריאל. היתה זאת יד ההשגחה העליונה, מאחר ורבה של ההלברשטט הסתלק לעולמו זמן לא-רוב לאחר דודו²³.

קשרי המשפחה בין ר' עזריאל הילדסהיימר ור' אביעזרי אויערבך ובין האחים הגבירים בני משפחת הירש — הביאו לשיתוף פעולה פורה והדוק בתחומים שונים, בין אם היו אלו ענינים הנוגעים לחיי היהודים בגרמניה (על כך — לקמן) ובין בפעילות ציבורית במדינות אחרות, כסיוע ליהודים הנרדפים ברוסיה בשנות ה-80 או סיוע לישוב ארץ-ישראל. ר' אביעזרי נימנה על גבאי "פקידים ואמרכלים דערי הקדש" (פקוא"מ)²⁴, ובני משפחת הירש היו — בעודו של ר' עזריאל הילדסהיימר — מן התומכים הגדולים בישוב א"י. הם הירבו לתרום למען עניי אה"ק ולמען מוסדות ומפעלים שונים, והקימו את אגף "נוה שלום" שבשכונת "בתי מחסה" בירושלים העתיקה²⁵. במיוחד בא שיתוף הפעולה בין כל בני המשפחה לידי ביטוי, כאשר ערערו ר' עזריאל הילדסהיימר ור' בנימין הירש על סדרי ה"חלוקה" בארץ-ישראל דרשו כי חלק מן התרומות הנאספות בין יהודי אירופה ייועד לפרודוקטיביזציה של הישוב — לעידוד התיישבות והכשרה מקצועית ולהקמתם של מפעלים קונסטרוקטיביים כבית חולים, בתי יתומים ובתי ספר, ובכך לצמצם את התמיכה האישית ללומדי תורה ולאותם שאינם יכולים להתפרנס בלבד. ר' בנימין הירש פירסם בשנת תרל"ז (6.4.1877) תזכיר, בו סיכם את הצעות דודו — ר' עזריאל, בנידון. התזכיר עורר ויכוחים נוקבים — הן בגרמניה עצמה והן בארץ-ישראל, ור' עזריאל הילדסהיימר ובני משפחתו המסורים למען יישובה של ארץ ישראל, מצאו עצמם במרכזה של סערה גדולה, בין תומכים ומתקיפים²⁶.

על המתנגדים נימנו ראשי הכוללים בירושלים, ובראשם אנשי כולל הו"ד (הולנד ודויטשלאנד) אשר החזיקו בשלטון ה"חלוקה" ביד רמה, והללו נתמכו ע"י ראשי הפקוא"מ באמסטרדם ואנשי "הישוב הישן" אשר התנגדו לכל התערבות מבחוץ בסדרי החיים בירושלים ובאה"ק, ומאידיך, רבים בגרמניה דרשו לעשות

22 "אלגמיינע צייטונג דעס יודענטומס" מס' 40 (4.10.1901) עמ' 2, הרב ד"ר מ. אויערבך במאמרו המוזכר בהערה 15, מאמר הערכה לזכרו בדו"ח הקוראטורים המוזכר בהערה 20.
23 ר' עזריאל הילדסהיימר נלב"ע בד' תמוז תרנ"ט ור' אביעזרי נלב"ע בט' תשרי תרס"ב.
24 מרדכי אליאב: אהבת ציון ויהודי הו"ד, ת"א תשל"א, עמ' 126 הע' 17. בתפקיד זה שימשו גם אביו — הרב צ"ב אויערבך (שם עמ' 125 הע' 11) וגיסו — הרב ד"ר אליעזר לאב מאלטונה (שם, הע' 17).

25 מ. אליאב — שם, פרק ד' ואילך, ד"ר י. הירש: ר' בנימין הירש ז"ל, ירושלים תש"ח, אברהם בר-טורא: ירושלים בעיני רואיה, ירושלים תשל"ח.

26 מ. אליאב — שם, פרקים ג'—ו'—ט'—י—י"ב, מ. אליאב: אגרות הרב עזריאל הילדסהיימר, הוצאת ראובן מס (מכון ליאו בק), ירושלים תשכ"ו.

ריאורגניזציה וסדר במשטר "החלוקה", ואיימו להפסיק את התמיכות הכספיות הקבועות.

על אף שר' אביעזרי נמנה על גבאי הפקוא"מ, תמך בכל לבו ביזמתם של דודו-ר' עזריאל וגיסו-ר' בנימין הירש, וכדוגמא לדעתו בנידון יכול לשמש מכתב ששלח לר' יחיאל מיכל פינס (מיום ט' חשוון תרל"ח 16.10.1877).²⁷

ישא ברכה מאת ה' ידידי הרבני המופלא והמופלג לו נפתחו שערי-תורה ושערי המדע כש"ת מוהר"ר יחיאל מיכל פינס נר"ו.

... וע"ד עניני אה"ק אין לי לספר דברים משמחי לב. הנה כל התשו-בות אשר באו מהכוללים שם לפקו"א באמשטרדם—חוץ מב' או ג' מכתבים מאיזה כוללי ספרדים—כולם פה אחד ענו ואמרו שכל מחשבות גיסי כמוהר"ר בנימין הירש נ"י הן מחשבות חוץ, ולדעת איזה ממונים—מחשבות פיגול גמור, וחס וחלילה להוציא מחשבות כאלה אל הפועל. זהו תוכן דברי הממונים על הכוללים, ואנחנו—גיסי נר"ו ואני—לא שמחנו על משפטם זה, כי לא היה ספק בידינו שכל ממוני הכוללים וחכמי אה"ק לא יאבו עמנו לשנות שום דבר ממנהגם ובפרט כולל הו"ד, אשר מתענג היום על רב טוב היתרון מכל יושבי ארצנו, והפקו"א באמשטרדם שלחו את התשובות האלה לגיסי נ"י ומהם ידע כי עמהם הדין והסברה הישרה באמרום כי דרכי גיסי אינם הדרכים לתקן עניני אחינו אשר בארץ הקדושה. וגיסי נ"י לא עשה עדיין מאומה בענינים האלה, ודעתו להמתין עד אשר ישפות ה' שלום במהרה, ואז יקוה שתיעשה אסיפה ע"י הפקו"א ועל-ידה יודע, אם יסכימו כל אוהבי ציון או רובם לשנות סדר החלוקה הנהוג אם לא. והנה דעתי הקלושה נודעת לכב"מ מאז כאשר יחדיו נמתיק סוד. ידידי נר"ו יזכור שאין אני מסכים בכל הפרטים עם גיסי ש"י, אולם בעיקר דבריו—דעתנו שוה, ולי נראה שמחויבים אנחנו לעשות מה דאפשר לעשות כעת והוא (כאשר חותי דעתי לכ"מ) שמשנת תר"מ, שנה שתכלה פה הפשרה הישנה בין הפקוה"א ובין כל הכוללים אשר בארץ—והלאה ינכו מכל ההכנסות אשר יבואו לירם, הן מעות אנשים יחידים או מעות המוקדש לענינים יחידים, הן מעות אשר הובאו תרומה לסתם א"י—חלק רביעי—25% ובו יתוקנו דברים כוללים כגון: א) ביקור חולים. ב) תלמוד תורה לתינוקות. ג) הוראת דרכי משא ומתן וידיעת הלשון ושאר מדעים והוראת דרכי האומנות (הענין השלישי אין מגלים אלא לצנועים וד"ל) וכפי שראיתי מחשבון של הפקוה"א משנת תרל"ג אשר כעת תחת ידי על כל ההכנסות בשנה הנ"ל, לקרוב 200,000 פל". ואם כן ע"פ חשבון זה אפשר לפזר בכל שנה 50,000 פל' לדברים טובים אשר ייהנו מהם כל יושבי עה"ק ולמצוה קיימת לדור ודור יחשב, ואם יסכימו גם גבאי שאר הכוללים אשר בחו"ל ובפרט גבאי כוללי

27 מתוך: הארכיון הציוני, תיק A109/ב/4 (הובא גם בספרו הנ"ל של מ. אליאב, עמ' 398).

רוסיא, מה טוב ומה נעים, מקדתי עליהי הסך אשר יתוקנו בו הענינים
לטובת הכלל באה"ק לפחות למאת אלף גולדן בכל שנה ושנה.

וזאת היא עצתי, יתחיל כב"מ לשים את מחשבתי הזאת לעיני גבאי א"י
במדינות רוסיא ולפני גדולי הדור שם, אולי תמצא חן בעיניהם. . .

כ"ד החותם בשלום רב אוהבו ומוקירו כערכו הרב
הק' אביעזרי זעליג בלאאמו"ר מהרצב"ה זללה"ה אויערבך.

עבודת חינוך והוראה

דרושים

גברים או/ו נשים המוכנים ללמד ילדים או/ו לעבוד עם בני נוער
אנו מחפשים מועמדים עם ידיעות טובות ביהדות ובעלי
רקע כללי.

מועמדים בעלי רקע מתאים, דוברי גרמנית (או הסוברים שיוכלו
ללמוד את השפה) והרואים בחינוך יהודי בתפוצות תפקיד,
יפנו אלינו.

אנו מעוניינים בהמשכיות ולכן אין אנו מחפשים מועמדים
מידיים בלבד. ייתכן גם לבעוד שנה-שנתיים

אנו מציעים:

קהילה פעילה, נוער טוב, עבודה מעניינת ותנאי עבודה טובים.

מועמדים יפנו אל:

Israelitische Gemeinde Basel
Leimenstr. 24 Ch — 4003 Basel
Schweiz

בענין שנת יציאת מצרים

לע"נ אבי מורי ואמי מורתני, זצ"ל

א"ר שמעון בן פזי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא: "כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו חושב עליו הכתוב אומר 'את פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'".

אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יוחנן: "מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות שנאמר: 'שמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים...'. איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה הישוב תקופות ומזלות".

(שבת עה.)

אנו מתקרבים לשנת ה'תש"ן לבריאת העולם שהיא שנת ג' אלפים וגי' מאות ליציאת מצרים. בספרים רבים מייחסים את שנת ב'תמ"ח ליציאת מצרים, אבל שיטתם מבוססת על חשבון שאינו מדויק ומטרת מאמרי זה היא להוכיח ששנה שיצאו בני ישראל ממצרים היתה שנת ב'ת"ן לבריאת העולם למנין שאנו מונים היום. עמד על זה הרב שלמה במברגר נ"י במאמר ב"המעין", כמבואר בהמשך מאמר זה, וכוונת מאמרנו זה להרחיב ולהוסיף הוכחות לשיטה זו.

1) יש לעיין בכל השנים הכתובות בתורה בדורות הראשונים, כשאירע איזה מעשה, אם כבר נגמרה השנה הכתובה ואנו עומדים כבר בשנה שלאחריה, או שאנו עומדים בתוך השנה הכתובה ועוד לא נגמרה. למשל, אדם הראשון חי 130 שנה כשהוליד בנו שת, האם הולידו אחר 130 שנים שלמות וכבר עמד בתוך השנה ה-131 שלו או עמד בתוך השנה ה-130 שלו, ולא עברו אלא 129 שנים שלמות מבריאת העולם. מצינו שני האופנים האלה בתורה ושניהם אמת. בשמות ז' ז' כתוב שמשו רבנו היה בן 80 שנה בדברו לפרעה קודם התחלת המכות. כיון שהיה בן פ' שנה שלמות באדר שקדם לניסן של יציאת מצרים ועשר המכות התחילו כשנה לפני זה, מוכרחים לומר שמשו רבנו עמד בתוך השנה ה-80 שלו. בבראשית י"ז כ"ד כתוב שאברהם אבינו היה בן 99 כשנמול ופירש רש"י שם שמלאו לאברהם 99 שנה שלמות בו ביום.

כתוב בבראשית ז' ו' "ונח בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ". עוד לא הוכרע אם עמד בתוך השנה ה-600 או ה-601 שלו, לכך כתוב שם ז' י"א "בשנת שש מאות שנה לחיי נח... נבקעו כל מעינת...". וכן כתוב שם ח' י"ג "ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון... חרבו המים...". מעתה שהמבול התחיל

אתר דעת - מכללת הרצוג
פתוך השנה ה-600 של נח. וע' בראשית רבה כ"ו ב': "אפ' יפת שהוא הגדול
לכשיבוא המבול אינו בן מאה שראוי לעונשים". אפילו אם נאמר שנה היה בן
500 שנים שלמות כשהוליד את בנו יפת, כיון שהמבול התחיל בשנת ה-600 שלו,
א"כ לא היה יפת בן 100 שנים שלמות (וע' ברש"ש ע"ז ט).

2) עכשו נברר מקור השגיאה בהרבה ספרים. כתוב בתורה "ויחי אדם שלשים
ומאת שנה ויולד...". מכאן ואילך נמשכת הרשימה של כל הדורות מאדם עד יצחק,
ומיצחק עד יציאת מצרים עברו 400 שנה. אדם הראשון חי 130 שנים שלמות
קודם לידת שת וא"כ בנו נולד בתוך השנה ה-131 לבריאת העולם. וכשתוסיף
כל השנים של כל הדורות עד יציאת מצרים, תמצא שעברו 2048 שנים שלמות
ועוד הצי שנה עד פסח כשנולד יצחק ויציאת מצרים היתה אחר 2448 שנים
וחצי שנה אבל לא בתוך השנה ה-2448 לבריאה. והם שכתבו ששנת יציאת מצרים
היתה בתוך שנת 2448, התחילו החשבון במספר 130 במקום 131! ואם תאמר
אולי עמד אדם הראשון בתוך השנה ה-130 שלו כשהוליד את שת ולא עברו אלא
129 שנים שלמות וא"כ היתה יציאת מצרים בתוך השנה ה-2448 של בריאת
העולם? התורה חששה לזה והוסיפה עוד שני כתובים "ויהיו ימי אדם אחרי
הולידו... ששנה מאת שנה...". "ויהיו כל ימי אדם תשע מאות שנה ושלשים
שנה וימת". לאחר הדגשה משולשת כזו, הדגשה שחוזרת כמה פעמים בדורות
אחר אדם הראשון, אין ספק שהתורה רוצה ללמד אותנו שאדם חי 130 שנים
שלמים קודם לידת בנו. מובן שא"א לומר שכל אחד בשלשלת הדורות הראשונים
הוליד בנו בדיוק בסוף השנה הכתובה, אלא ברור הוא שהתורה באה להודיענו
שדרכה למנות בשלשלת הדורות רק השנים השלמות שעברו.

יש עוד דרך אחרת לבאר שנות הדורות מאדם עד יציאת מצרים. הנה ידוע
מה שהקשה רש"י בימות ל' ט"ז איך אפשר שהיו שני המנינים של בני ישראל
במספר אחד הלא היו יותר מששה חדשים ביניהם. ורש"י תירץ שהולכים אחר
שנות העולם ולא אחר שנות האנשים ושני המנינים היו בשנה אחת. וע' בטורי אבן
על ר"ה י: בד"ה מדאכתי ועוד שם יא. שמוכיח מן הגמרא בר"ה כשיטת
רש"י ואע"ג שכתב שם שזה היה רק עד מתן תורה, אפשר לומר שרש"י סבר
שעד אחר מנין שני לא הוחלפה שיטה זאת, אבל אחר-כך בודאי מודה רש"י שהולכים
אחר שנות בני אדם כדאיתא בערכין יח: לגבי כמה מצוות שבתורה. לפי פירוש
של רש"י נתברר הדבר בפשיטות: אם נאמר שלא עברו אלא $129\frac{1}{2}$ שנים מבריאת
העולם ללידת שת, כבר נקראת שנה זו שנת ה-130 על שם אדם ובר"ה של שנת 131
מתחילה שנת 1 לשת, ואם נאמר שאדם הוליד אחר $130\frac{1}{2}$ שנים, אז בר"ה של
שנת 132 מתחילה שנת 2 לשת משום שלא מצינו אלא 130 שנים לאדם וברור הוא
שאינן למנות שנה אחת גם לאב וגם לבנו.

3) יש עוד מקור לטעות — וכן מובא במאמר ב"המעין" המובא להלן:
איתא בע"ז ט. "כמה בצרן, מדתני תנא ארבע מאה ארבעים ותמני שנין הייני".
פ' כמה חסרין. משנת מתן תורה, ושנת מתן תורה בכלל, עד סוף ד' אלפים?
448 שנים! כלומר, אתה צריך להקדים 448 שנים לשנת מתן תורה ומאו עד סוף
שנת ד' אלפים תמצא ב' אלפים תורה. ולכן אין מקום לומר שב' אלפים תורה
התחילו בשנת 2000 ואז תמצא שנת יציאת מצרים ומתן תורה בשנת 2448,

אלא ב' אלפים תורה התחילו בשנת 2001 (אחר 2000 שנים שלמות של תורה) ושנת יציאת מצרים היתה שנת 2449, כלומר כשתוסף 448 שנים שלמות על השנים של תורה, אז מתחילה שנת יציאת מצרים ומתן תורה. וגם רש"י שם כתב "נמצא ממתן תורה עד [סוף!] ד' אלפים, 1552 שנים, ופשוט הוא ששנת מתן תורה בכלל, וא"כ עברו 448 שנים שלמות ועוד חצי שנה מתחילת ב' אלפים תורה עד מתן תורה. (4) גם החזון איש בפירושו על הרמב"ם הלכות שמיטה ויובל י' ג' כתב: "מדברי רש"י בע"ז ט. נראה דרד"ו שנה נגמרו בתשרי תמ"ט לב"ע והיו ישראל עוד במצרים יותר מחצי שנה".

(5) אחר שידועים שיציאת מצרים ומתן תורה היו בשנת ב' תמ"ט לב"ע, יש עוד להוסיף שנה אחת שבזמן הגמרא ועד ימי הראשונים מנו השנים ממולד וי"ד, כלומר ממולד אדם הראשון שהיה ביום ו' י"ד שעות ליום. אבל היום אנו מונים השנים ממולד ב'ה'ר"ר' שהיה שנה אחת קודם למולד אדם, וא"כ נברא אדם הראשון בר"ה של שנת ב' ויציאת מצרים היתה בשנת ב'ת"ן לביה'ר"ד.

(6) ראיתי ב"המעין" טבת תשל"ג (עמ' 48) ראייה יפה מאוד מאת הרב שלמה במברגר נ"י: בשמות י"ב ב' כתב רש"י "הראהו הלבנה בחידושה", נתקשה משה על מולד הלבנה... והראהו עם חשכה" ובמנחות כט. כתב רש"י "בשעת מולד הלבנה אינה נראית כי אם מעט ואינה ניכרת...". לפי זה היה הקב"ה מדבר עם משה בשעת המולד או סמוך לה מאוד. לפי חשבון המולדות היה מולד ניסן ב'ת"ן בתחילת ליל חמישי, אחר ב' שעות ו-332 חלקים בלילה ולכן לא היתה הלבנה נראית אלא ביום חמישי בערב סמוך לשקיעת החמה. ובשבת פז. נחלקו התנאים, לר' יוסי היתה יציאת מצרים וא"כ גם ר"ח ניסן ביום ה', ולרבנן ביום ו'. ועכשו יש להבין היטב ביאור מחלוקתם: ר' יוסי סבר שאע"ג שנתקשה בדבר, מ"מ קידש משה רבנו את החודש עוד לפני השקיעה והוקבע יום ה' לר"ח, ולרבנן כבר שקעה החמה ויום ו' היה ר"ח. וכל זה מתאים אך ורק בשנת ב'ת"ן, אבל בשנת ב'תמ"ט לביה'ר"ד היה המולד או ביום שבת או באמצע ליל ששי (זה תלוי אם היתה השנה פשוטה או מעוברת) וא"כ אין מקום למחלוקת התנאים.

(7) וע"ע בפסחים ו: "ממאי דברישי ירחא קאי, דילמא בד' או בה' בירחא קאי". התאריך ד' או ה' בניסן לאו דוקא אלא נקט ד' וה' כמו בהרבה מקומות בש"ס, אבל בתוס' שם בד"ה ממאי כתב "בג' או בד'" ולמה שינה לשון הגמרא? וע' בהגהות יעב"ץ שם שכתב שבערב שבת וגם בשבת לא בא משה אל בני ישראל וא"כ לא בא אלא ביום א' וזה היה יום ג' לחודש לרבנן ויום ד' לחודש לר' יוסי. (8) בספר יוחסין בתחילת מאמר א' מביא שיטה ששנת יציאת מצרים היתה שנת י"ח למחזור קטן וזה מתאים לשנת ב'ת"ן לבה'ר"ד. אך הוא מביא גם שיטות אחרות.

(9) בתוספות מנחות ל. ד"ה מכאן מביא בשם סדר עולם שמשה רבנו מת ביום ו' בז' אדר, וכ"ח בניסן היה ביום שבת. מולד ניסן בשנת ב'ת"ף היה ביום ו', י"ז שעות ו-827 חלקים ויתכן שעשו ר"ח ביום א' וגם זה מתאים יפה עם שני התאריכים הנ"ל.

(10) יש להביא רמז בתורה מתקופת ניסן של חמה שבאותה שנה ב'ת"ן לביה'ר"ד. בענין תקופת החמה יש שיטת שמואל שמונה שס"ה ימים ועוד ו' שעות

לשנת החמה ויש שיטת רב אדא רבא לשהיא ציורת מדויקת והוא מונה שס"ה ימים, ה' שעות, 997 48/76 חלקים. להלכה אנו פוסקים כשמואל לגבי אמירת טל ומטר וקידוש החמה. כשמחשבים תקופת ניסן של חמה של כל שנה, אנו צריכים להסר ז' ימים ט' שעות ותרמ"ב חלקים מיתרון תקופת החמה על מולד ניסן לשמואל ורק ט' תרמ"ב לרב אדא בר אבא ואחר ההסרה הזאת אנו יודעים מתי חלה התקופה אחר מולד ניסן. מדברי המפרש על הרמב"ם הלי קידוש החדש משמע שהסרת ט' תרמ"ב נוסד לשיטת ר' יהושע שסבר בניסן נברא העולם והסרת ז' ט' תרמ"ב נוסד לר' אלעזר שסבר בתשרי נברא העולם. והנה בגמרא ר"ה יב. קי"ל כר' יהושע (ע' רש"י שם) דלתקופה מונים מניסן וא"כ אין לנו להסר אלא ט' תרמ"ב וזה מה שקדמה החמה ללבנה בבריאה שהחמה נתלית בתחילת ליל ד' והלבנה אחר ט' שעות ותרמ"ב חלקים כפרש"י שם. אבל באמת אפשר אם קי"ל כר' יהושע, מ"מ לשמואל צריכים לעולם להסר ז' ט' תרמ"ב, משום דלשיטתו יש יתרון של שעה א' ותפ"ה חלקים בכל מחזור קטן וא"כ היום, אחר שעברו יותר מ-300 מחזורים, יש כבר יותר מ-16 ימים מה שתקופת ניסן של חמה חלה אחר מולד ניסן ובשעת מתן תורה היה היתרון הזה יותר מז' ימים ומשום זה מסירים ז' ימים כדי לגרוע קצת מן היתרון הזה. וכל זה אלא לשמואל אבל לרב אדא בר אבא אין יתרון כלל אחר מחזור של י"ט שנים וא"כ אין לנו להסר אלא ט' תרמ"ב.

והנה בשנת ב'ת"ן, שנת יציאת מצרים, חלה תקופת ניסן של חמה לפי שיטת שמואל, והלכה כמותו, ט"ו ימים, י"ג שעות, 310 חלקים אחר המולד. וכשתסיר ט' תרמ"ב כר' יהושע, והלכה כמותו, וכשתוסיף השאר (ט"ו ג' תשמ"ח) על מולד הלבנה שהיה אז ביום ה', ב' שעות בלילה, של"ב חלקים, תמצא שהתקופה חלה בחצות הלילה בליל ט"ו ניסן בשעת מכת בכורות, ביום ששי אליבא דרבנן דר' יוסי. כתוב בתורה "היום אתם יוצאים בחודש האביב" (שמות י"ג ד') לפי הג"ל מרומז בפסוק זה שהגאולה התחילה בחידושו של אביב, פ' בתקופת ניסן של חמה. אע"ג שביאור זה רק לשמואל וחשבונו אינו מדויק, אנו מוצאים כזה בענין קו של שלושים אמה (מלכים א', ז' כ"ג) וע' בתוס' ערובין יד. בד"ה והאיכא.

יציאת מצרים ניסן ב'ת"ן למולד בהר"ב

המולד : 4.2.332 בתחילת ליל ה'.

שנת ב'ת"ן : 128 מחזורים קטנים והיא שנת י"ח למ"ק, א"כ מניסן שנת א' עד ניסן ב'ת"ן צריכים לחשב ב-128 מחזורים ועוד י"ז שנים.

חשבון תקופת חמה של ניסן ב'ת"ז לשמואל

		ימים	שעות	חלקים
יתרון מחזור	$1.485 \times 128 =$		128	62080
יתרון שנת חמה על שנת לבנה	$10.21.204 \times 17 +$	170	357	3468
			192	748
ו' חדשי עיבור נבלעו	$29.12.793 \times 6 \%$	177	4	438
[ג' ו' ח' י"א י"ד י"ז]				
			15	310
מה שתקופה ראשונה קדמה למולד	%		9	642
			15	748
מולד ניסן ב'ת"ן	+	4	2	332
חצות הלילה בט"ו ניסן יום ששי.	=	19	6	—

11) הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פרק י' הלכה ב' כתב: "נמצאת אומר בשנת 2503 ליצירה מר"ה מאחר מולד אדם הראשון שהיא שנה שנייה ליצירה התחילו למנות, ועשו שנת 2510 ליצירה... שמיטה". וזוהו מבואר שגם הרמב"ם מנה השנים ממולד ב'ה'ר"ד, ומשנת 2504 לבהר"ד התחילו למנות ועשו שנת 2510 שמיטה. (הכסף משנה הבין הרמב"ם בדרך אחרת וכתב שאין אנו חוששין אלא על יצירת האדם ואין אנו מונים אלא ממולד וי"ד. וצ"ע) וע' שם ברמב"ם הלכה ד' שכתב: "ולפי חשבון זה שנה זו שהיא שנת 1107 לחרבן שהיא שנת 1487 למנין שטרות, שהיא שנת 4936 ליצירה...". וכיון שהרמב"ם מנה השנים ממולד בהר"ד וכיון שהתחילו למנות לשטרות בדיוק 1000 שנים אחר שנת יציאת מצרים, א"כ מבואר מדברי הרמב"ם ששנת יציאת מצרים היתה שנת 2450 ושנה ראשונה לשטרות היתה שנת 3450 וחרבן בית שני שנחרב בשנת 420 לבנינו לשיטת הרמב"ם היה בשנת 3829 כזה:

ממולד בהר"ד לניסן של י"מ	2449,5 שנים
במדבר	40,0
כבוש ירושלים אלי' דחזון איש	13,5
16 יובלות	800,0
חרבן בית א' בשנת 36 ליובל	36,0
גלות בבל	70,0
בית שני עמד	420,0
חרבן בית שני בשנת	3829,0 לבהר"ד

הרכה ראשונים כתבו שחרבן בית שני היה בשנת 421 לבנינו וזה היה בשנת 3830 לבהר"ד, ע"י כבעל המאור ע"ז ט: ואכמ"ל.

12) איתא בסדר עולם רבא פרק טו שבית ראשון נבנה "בשנה הרביעית בשבוע" ולפי שיטת הרמב"ם נבנה בשנה הששית בשבוע: התחילו שמיטין ויובלות משנת 2504 לבהר"ד, והבית נבנה 480 שנים אחר יציאת מצרים וזה היה בשנת 2930 וא"כ התחילו לבנות בשנה הששית בשבוע! ואפ' אם נאמר שבאמת התחילו לבנות בשנת ה' 480 ליציאת מצרים, כלומר אחר 479 שנים שלמות ועוד חודש אחד נבנה הבית וכן פירש הגר"א שם במלכים א' ו' א', מ"מ עדיין נמצאת התחלת הבנין שנה אחת אחר מה שכתוב בסע"ר. אין חשבון בסע"ר מתאים אלא אם נאמר ששנות הכבוש והחילוק היו 14,5 שנים, אבל זה כנגד החזון איש על הרמב"ם שמיטה ויובל י' ג' ע"ש, ועדיין צ"ע.

מקורות :

- רמב"ם הלכות קידוש החודש, ס' ג', י' א' ובפירושו שם.
- תוס' ר"ה ח. בד"ה ולתקופות.
- רד"ק על התורה, בראשית ה' ג'.
- חזון למועד לרב י. ד. מרגליות ייפה [פרסבורג תר"ג].
- חזון איש על הרמב"ם, הלכות שמטה ויובל י' ג'.
- חזון איש על מועד, הלכות ראש השנה, סימן קלח—קמא.
- ספר סדרי זמנים מאת א. א. עקביא [תל אביב תש"ג].

מי שרוצה לאהוב את השני — צריך לתת לו! ולא לקבל ממנו. דוקא בגלל שההורים טיפלו, דאגו ומסרו את נפשם עבור הבן — לכן הם אוהבים אותו! ואילו הבן — לא עשה מאומה עבור הוריו. הוא רק יודע ומבין שהוא חייב לכבדם, ולכן הרגשת האחדות שלו כלפי הוריו, פחותה לאין-ערוך.

הרב אביגדור נבנצל : שיחות לראש השנה, עמ' קצו

מסכת בכורים

חקר ועיון

מסכת בכורים, חקר ועיון, כולל המשנה עם פי' ר' שמשון משאנץ, תלמוד ירושלמי עם פי' ר' שלמה סיריליאן, הגהות וביאורי הגר"א ועטור ביכורים, לקט פירושים. מאת הרב קלמן כהנא. הוצאת המכון ללימודי המצוות התלויות בארץ, ירושלים תשמ"ט

א.

"הצרכנו לחדש שם המלוכה להעביר ממצות התלויות בארץ דשתור מפי¹ החלודה על פי ההלכה". כך כתב הרב אישתורי הפרחי לפני כשש מאות שנה בהקדמה לספרו הגדול "כפתור ופרח" על מצוות התלויות בארץ. לימוד וביכורים רבים על מצוות אלו ועל גבולות הארץ קדמו לחיבור. בעל "כפתור ופרח" ניגש לעבודה זו מתוך הרגשה נפלאה שאכן בספרו הוא צועד צעד "לחדש המלוכה" ע"י הורדת החלודה מחלק בלתי נפרד של התורה. הרב אישתורי הפרחי המשיך והתנצל על העזתו: "את פי לא חסמתי לדבר דבר לצורך השעה על רוב המצות הנהוגות היום בארץ". אכן יש צורך בהעזה דקדושה לחדש את פני המלוכה של מצוות התלויות בארץ. קשה להבין את המשמעות העמוקה של הדברים, שמחדשים את המלוכה דוקא בלימוד של המצוות התלויות בארץ ובמאמצים לשמירתן הלכה למעשה. לא הצהרות ריקות על ארץ ישראל, לא דיבורים בעלמא, אבל גם לא התעלמות מהמצוה הגדולה ללימוד בהתמדה חלק בלתי נפרד זה של התורה, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, מסכתות רבות וסוגיות בכל הש"ס, ספר שביעי (!) של יד החזקה, אשר גדולי האחרונים חברו עליו ספרים ופירושים.

לימוד המצוות התלויות בארץ אפף מאז ומתמיד אורה של כמיהה קדושה. המוני עם ישראל ולומדי תורה בגולה הרגישו שלימוד זה הוא הקשר בין העבר המפואר והעתיד המיוחל. כל לימוד הוא קודש, כל לימוד נוגע לגשמת העם, אבל הלימוד של ההלכות המיוחדות של ארץ ישראל גוון מיוחד לו, שהרי כאן... מחדשים את המלוכה, כאן יש תיקון של הזנחה. קושי הגלות ושעבוד מלכויות גרמו בעו"ה לכך שלא הרגשנו כראוי שסכנת "חלודה" איימה ח"ו על מאות הלכות

1 ע"פ בבא מציעא כו, א "דשתיך ספי" — פירש"י "העלו חלודה רבה".

אתר דעת - מכללת הרצוג
 ודינים: בדור הקודם אמר הרב יוסף חיים זוננפלד שאמנם מספני חטאינו גלינו מארצנו, אבל אנחנו הוספנו חטא: "והתרחקנו מעל אדמתנו".
 אכן לימוד זה הוא אבן פינה לקראת חידוש המלוכה. אחים תועים שלא זכו לחינוך ללימוד תורה וקיום המצוות אינם יודעים כלל על פינה יקרה זו. הם שמעו קצת על שבת ועל שולחנו הטהור של עם ישראל, אבל אין להם מושג מהלכות כלאים, תרומות ומעשרות והלכות שבת הארץ. אין להם מושג מקדושת ארץ ישראל, קדושה של מצוות מיוחדות הנהוגות בארץ ישראל. אבל גם רבים מאחינו בני ישראל, שומרי תורה ומצוות, ביניהם לומדי תורה בהתמדה, לא העריכו לנכון לתת את הכבוד הראוי למלוכה, למצוות התלויות בארץ. רבים לא הרגישו את שעת הכושר לחדש את המלוכה, להתמסר ביתר שאת ללימוד יקר זה. הזנחה זו חדרה כמעט לכל החוגים. קבלת היתר הוראה מטעם הרבנות הראשית במדינת ישראל אינה מותנית היום בבחינות במצוות התלויות בארץ. אפשר להבחין במקצוע זה, כתחליף להלכות אבלות וכדומה! לא תמיד היתה הזנחה זו. שמעתי מהרב יהושע י' נויבירט, שכאשר התכונן להיבחן לקבל היתר הוראה, אמר לו הרב הראשי, הרב יצחק א' הלוי הרצוג, שאין לגשת למבחן בלי לימוד מקיף בהלכות התלויות בארץ! וכן שמעתי שהרב הרצוג הבטיח בשעתו לרב שעלה מן הגולה, לעזור לו כאן בקבלת משרה רבנית, אבל התנה תנאי מפורש, שעל הרב ללמוד קודם-כל מצוות התלויות בארץ. אנו עדים ב"ה להתעוררות בלימוד התורה, אבל במרבית מוסדות התורה אין נותנים את הכבוד הראוי לחלק זה של לימוד התורה. גדולי תורה שליט"א כתבו

2 ראה הקדמת הרב יעקב עטלינגר ל"ערוך לנר" על מסכתות מכות וכריתות ושם תלונה על מיעוט הלימוד "בעניני שמיטות תרומות ומעשרות וסנהדרין ועדים וקדשים וטהרות... ואין זה דרך נכונה ולא אורח דעת ותבונה להשליך אחרי גיוון העיון ברוב מצות התורה ולשים מסוה על פני יפה וברה, על אשר בעוננו הגלות החשיך תוארה...". ע"ש. וראה בהקדמת בעל חיי אדם לספרו שערי צדק על מצוות התלויות בארץ.

בסיום ההקדמה ל"שבת הארץ" (עמ' יד) הדגיש הרב א"י הכהן קוק: "התלמוד בעצמו יביא לידי מעשה, שינון ההלכות יחזק בלבבות את חיובם בלב ומשמיטה לשמיטה יתוספו רבים, אשר בעז' ד' בלבבם ירחיבו את גבול המצוה בכל הרחבתה ופרטיה". ולא רק החקלאים חייבים ללמוד מצוות אלו: "וביותר את אחי אשר אקרא להם 'נעם' אלו תלמידי-חכמים שבארץ ישראל, להרחיב דברים על המצוות-התלויות-בארץ בכלל ועל מצות שביעית בפרט".

"במקום הקדמה" לספר שנת השבע (מהדורת תל אביב תשי"ב) כתב הרב ק' כהנא "הוראת המצוות התלויות בארץ". פרסום המאמר, תוך הרחבה והתאמה להיום, יביא בודאי ברכה למורים ומחנכים.

וראה איכה רבה, פרשה א, נד שרבי שמעון בן יוחאי אמר שנביאי אמת דרשו מישראל להפריש תרומות ומעשרות בבבל וכנסת ישראל אמרה על זה "קראתי למאהבי המה רמוני". ואולי סבר רשב"י שאם יפסיקו להפריש תרו"מ, יהיה קשה לחזור למצוות אלו בעתיד לבוא, ע"ש בהמשך המדרש. וראה הכתב והקבלה ור"א ברלינגר על פירש"י, דברים יא, יח.

חיבורים יקרים בהלכות אלו, אצל כלל המדרשות דבריהם, מי למד את היסודות כדי להבין, מי מפלפל בחידושיהם ומי מגסה לדעת הלכה ברורה כדי להבין, מי מפלפל בחידושיהם ומי מפיץ ברבים הלכה ברורה ומשנה ברורה בפינה זו של התורה. צאו וראו בכתבי-עת וירחונים תורניים ותחפשו מאמרים וחידושי תורה במצוות התלויות בארץ. למעשה אנו עומדים עוד בתחילת הדרך לקראת "חידוש המלוכה", ואולי החמצנו הזדמנות נדירה להוריד את החלודה ממצוות התלויות בארץ.

ב.

קצת הארכנו, אבל נדמה שמותר להשתמש בהגדרה נשגבה זו של "לחדש המלוכה", כאשר נסקור כאן חיבור נוסף של הרב קלמן כהנא שליט"א. לא באנו ח"ו למעט בזכותם של גדולי ישראל רבים שעשו למען חידוש השמירה של מצוות התלויות בארץ בדורנו. הם עשו גדולות, כתבו חיבורים, פסקו הלכות ועודדו את החקלאים לשמור על הדינים המיוחדים של ארץ ישראל. לא באנו ח"ו למעט בזכותם, אבל חשיבות מיוחדת לפועלו של הרב קלמן כהנא. לא באנו להרחיב את היריעה על מאמציו, על ספריו ומאמריו, על הדרכתו הנאמנה ועל רצונו לא להכנע ולא להתייאש. הרב כהנא עיין והדריך, למד ולימד, מתוך מעורבות אישית ומעשית ביישוב הארץ ובעיות ההלכתיות שמתעוררות בקיום מצוות התלויות בארץ. ביניהן הלכות רבות שמאות שנה לא הגיעו למבחן מעשי. אכן זה מפעל חייו של הרב כהנא. והתוצאות מורגשות ב"ה בשטח, בקיבוצים ובמושבים, בישובים ותיקים וחדשים. לפני כחמישים וחמש שנה, בהיותו עוד בחוץ לארץ, החל הרב כהנא במאמציו להחזיר את לימוד מצוות התלויות בארץ ואת קיומן הלכה למעשה. חמישים שנה כתב והדריך, חקר ותבע עד שבס"ד זכה לשינוי משמעותי ביחס כלפי הלכות אלו, הן בלימודן והן בקיומן. עוד רבה הדרך, עוד רבה מאוד המלאכה, אבל הרב כהנא זכה לראות פירות למאמציו, שהרי הצליח להוריד את החלודה מעל הלכות אלו, כתיבתו של בעל "כפתור ופרח". לזה היתה דרושה עבודה של עשרות שנים ולזה הקדיש הרב כהנא מיטב כוחותיו הברוכים. מספרים על הרב כהנא שבהיותו ר"מ בישיבת פולדא בגרמניה, הגה הרעיון לתת שיעורים במצוות התלויות בארץ. אלא מאי? הוא לא מצא ספר מתאים. לכן נסע לפרנקפורט וחיפש שם בספרייה את ספר שערי צדק מאת בעל חיי אדם על מצוות התלויות בארץ. הרב כהנא העתיק בעצמו וע"י תלמידיו את הספר והעתק זה שימש ספר יסוד ללמד את הצעירים, אשר רובם התכוננו לעלות לארץ ישראל.

עוד בהיותו בחו"ל פנה הרב כהנא אל רבי חיים עוזר גרודזינסקי בוויילנא וזה הורה לו לפנות בכל השאלות אל הרב אברהם ישעי' קרליץ בעל חזו"א בבני ברק. וכך נוצר הקשר בין החלוצים החרדים הראשונים ובין בעל חזון איש.

3 בין הספרים החשובים שהופיעו בשנים האחרונות יש לציין ספר "דרך אמונה" מאת הרה"צ חיים קניבסקי, בני ברק תשמ"ד, על הלכות כלאים ומתנות עניים. הפירוש מקיף ותמציתי ובמדור "ביאור הלכה" נמצאים חידושים ובידורים בצורה למדנית-ישיבתית, תוך עיון בשיטות השונות ובמיחד שיטת החזו"א. ידוע לי שהרב חיים קניבסקי עונה בכתב על כל שאלה או הערה.

הרב כהנא כתב ספרים רבים, אשר בחלקם הגדול מוקדשים לבידור הלכות ארץ ישראל, דיני שמיטה ותרומות ומעשרות וכו'. נוסף לזה הוציא הרב כהנא מסכת שביעית עם פירושי הראשונים, תוך עיונים הלכתיים וביורוי נוסחאות. עכשיו זיכה אותנו הרב כהנא בחיבור נוסף, מסכת ביכורים — חקר ועיון, המשך לחיבור מסכת שביעית — חקר ועיון, שני חלקים. אמנם הלכות ביכורים אי אפשר לקיימן בזמן הזה הלכה למעשה, אבל חיבור חדש זה משתלב יפה במסכת של כמיהה לחידוש המלוכה. קצת תמוה שרבינו הקדוש סידר מסכת ביכורים בסוף סדר זרעים. מקומה לכאורה לפני מסכתות שביעית, תרומות וכו'. ואולי זה בא ללמדנו שמסכת ביכורים הכוללת הפרשת ביכורים בשדה עם הבאת הפירות אל מקדש ה', מסיימת את התהליך הנשגב של חידוש המלוכה.

מטרה אחת לכל לימוד במצוות התלויות בארץ — לחדש המלוכה.

על רב השקיע הרב כהנא בהכנת החיבור החדש, מסכת ביכורים — חקר ועיון. ידועים כיוונים שונים בחיבורים על פירושי הראשונים. יש מחברים שעיקר עבודתם קביעת הנוסחאות הנכונות של הפירוש ויש מחברים שמטרתם להסביר את שיטות המחבר, לעמוד על החידוש שבפירוש ואף לציין מקורות ומקבילות. בחיבוריו של הרב כהנא יש תשומת לב לשני הכיוונים. עבודת נמלים בבדיקת כתבי יד רבים קדמה לחיבור הנוכחי. כידוע פירוש רבינו שמשון משאנץ המודפס אינו נקי משיבושים וזה מקשה על הלימוד ולפעמים אינו מאפשר להבין את פירוש ר"ש משאנץ. ויותר מזה, לימוד בפירוש עם שגיאות גורם לפעמים להחלטה פזיזה ש"כנראה" יש כאן טעות ואין צורך להתאמץ. לעומת זה — לימוד בנוסח מבוקר ונקי מיקל בהבנה ואף מדרבן לעיון נוסף, תוך ידיעה שהדברים מובאים כאן כהויתם ובלשונם המדויקת.

לימוד ירושלמי סדר זרעים לא יתכן היום בלי עיון בפירוש רבי שלמה סיריליו, מגולי ספרד. פעם למדו את הירושלמי בעיקר עם פירוש פני משה או קרבן העדה, אבל אחרי שרבי חיים יוסף דינקלס הדפיס את פירוש הרש"ס על סדר זרעים, תופס פירוש זה מקום מרכזי בכל עיון בירושלמי. הרב כהנא הדפיס את הירושלמי על מסכת ביכורים עם פירוש הר"ש סיריליו על פי כ"י מוסקבה ועל פי כ"י בריטיש מוזיאום.

הרב כהנא הוסיף לחיבורו את נוסח הירושלמי ע"פ מהדורת אמסטרדם ת"ע [1710], אשר עליה רשם הגר"א את הגהותיו וביאוריו. הרב כהנא חיפש שנים רבות את כתב היד המקורי של הגר"א עד שמצאן אצל אדם פרטי, בלוס אנג'לס במערב ארצות הברית. רק מעטים יודעים כמה מאמצים היו כרוכים בחיפוש אחרי חיפוש עד שהרב כהנא קיבל צילום מוסמך. לפני שנים שמעתי מהרב כהנא שיחכן שמצא את עקבות כתב היד, אבל עדיין קיימים קשיים רבים. אכן על זה נאמר "כמעט שעברתי מהם עד שמצאתי את שאהבה נפשי, אחותיו ולא ארפנו עד שהביאותיו אל בית אמי ואל חדר הורת".

בסוף החיבור הוסיף הרב כהנא "עיטור ביכורים", ליקוט מפירושים אחדים מראשונים ואחרונים ועוד עיונים אחדים.

בניגוד למסכת שביעית — חקר ועיון, לא נדפס הפעם פירוש רבי יצחק בן

מלכי צדק. נדמה שזה חסרון. אמנם נדפס פירוש הח"ב"ש"ם וילנא, אבל דוקא לימוד בעיון בפירוש הר"ש משאנץ דורש השוואה עם פירוש מהר"י בן מלכי צדק. רבים חושבים שמהר"י בן מלכי צדק כתב את פירושו ע"פ פירוש הר"ש משאנץ, אבל זאת טעות. הר"ש כתב ע"פ פי' הר"י במ"ץ, הרחיב ופירש ואף הביא פירושים נוספים. לימוד בפי' הר"ש דורש עיון במקורותיו, בבלי וירושלמי וגם עיון בפירוש הריב"מ"ץ. בש"ס ווילנא אמנם נדפס הפירוש, אבל לא בשלמות ועל כמה משניות, כגון פרק א, משנה ו—ז [וכן סוף משנה ה] חסר הפירוש, אף שהפירוש קים ונדפס ע"י ר"ג זקש במהדורת פירוש הריב"מ"ץ, משנה זרעים, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ה.

ההערות בשולי פירושי הראשונים, הר"ש והרש"ס מוסיפות מקורות והשלמות. בניגוד להערות במסכת שביעית—חקר ועיון, אין במסכת ביכורים—חקר ועיון עיונים רבים ע"פ ספרי החזון איש וגדולי ישראל אחרים. כאמור מסכת ביכורים עדיין אינה מסכת "מעשית" והפירושים השונים בדרך כלל אינם נוגעים כעת להלכה ולמעשה.

ג.

להלן הערות אחדות לשם עיון נוסף.

בפרק א, משנה ו מובא בשם רבי יהודה שמביאים ביכורים עד חנוכה, אבל אין קוראים. ושם בפירוש הר"ש "ועד חנוכה מצויין ואינן כלין לחיה מן השדה", והכוונה שזה הטעם שאין מביאים ביכורים אחרי חנוכה. הרב כהנא (שם בהערה נא) מאריך ודן בבעיה שדברי הר"ש [ע"פ רש"י פסחים לו, ע"ב] מעוררים. הרש"ש (שם) הקשה מפסחים נג ע"א שלענין ביעור שביעית קיימים תאריכים הרבה יותר מאוחרים לגבי "כלה לחיה מן השדה", תמרים בפורים, זיתים בעצרת, ענבים בפסח וגרוגרות בחנוכה. החזון איש (שביעית סי' טו, ס"ק ה) רמו לבעיה זו והרב כהנא מסביר שלפי החזו"א לגבי זמני ביעור פירות שביעית קובע הזמן שמצוי לחיה במקומות איסוף שלה ואילו לביכורים העיקר שאפשר עוד להביא מן השדה ולכן המושג "כלה לחיה מן השדה" מציינו שם תאריך יותר מוקדם. הרב כהנא מפנה למאמרו בס' חקר ועיון, ח"ה עמ' קנא בקשר לשני פירושים ללשון אחת.

זה דיון מעשי חשוב. ידוע שלגבי זמני ביעור בפירות שביעית כמו מערערים וטענו שבמציאות של היום יש להקדים את זמני הביעור של פירות שביעית. אין להתעלם מכך שלמערערים, לכאורה, טענה נוספת: קביעת חנוכה כתאריך אחרון של הבאת ביכורים מתוך נימוק שמחנוכה ואילך כלין לחיה מן השדה. מאידך יתכן שיש כאן דוקא חיווק לאלה המחזיקים בתאריכים המאוחרים לגבי ביעור פירות שביעית, שהרי יש כאן הוכחה שחז"ל קבעו שלגבי הבאת ביכורים כבר בחנוכה כלים הפירות לחיה מן השדה ובכל זאת קבעו תאריכים יותר מאוחרים לגבי ביעור פירות שביעית. אם שינוי התאריכים נקבעו כבר בתורה שבעל פה, אז אפשר להוכיח בודאות, שאכן קיימים תנאים שונים לקביעת "כלה לחיה מן השדה".

ואולי אין כאן סתירה כלל. לגבי ביעור שביעית, שיש איסור להפסיד פירות שביעית, נקבעו תאריכים שונים, כל פרי לפי זמנו האחרון. מאידך לגבי סיום הבאת

אתר דעת - מכללת הדאט
ביכורים — "ראשית בכורי אדמתך" — קבעו חז"ל תאריך אחד, התאריך של הפרי הראשון שהגיע ל"כלה לחיה מן השדה", כלומר גרוגרות בחנוכה.⁴

במדור "עיטור ביכורים", עמ' קלט מובאת שיטת החזון איש שאין חיוב מן התורה, אפילו לא מדרבנן, לתת את הביכורים לאנשי משמר. אין זה "אלא עצה טובה", "אבל מעיקר הדין נותנו לכל כהן שירצה אחר שקיים מצות הנחה" (חזון איש זרעים — לקוטים סי' ת, ס"ק ד). החזון"א סובר: "ונראה דודאי בכורים כתרומה וטובת הנאה לבעלים ונותנה לכל כהן שירצה". הוכחה לשיטה זו במסכת מעשר שני, פרק ה, משנה ו שלפי רבי שמעון הביכורים ניתנים לכהנים בשעת ביעור מעשרות. החזון"א הקשה איך יש מציאות של ביכורים בפסח, ומכאן שאחרי תנופת הביכורים בבית המקדש מותר לבעל הביכורים לחזור עם הביכורים [לירושלים] ולחלק אותם אחר כך לפי רצונו עד זמן ביעור מעשרות. על שיטה זו חזר החזון איש בגליונות על חידושי רבינו חיים על הרמב"ם, הל' ערכין וחרמין, פרק ו הל' טז. רבינו חיים כתב שם שלפי החכמים הביכורים ניתנים מדאורייתא לאנשי משמר והחזון"א חולק על זה, לפי שיטתו הנ"ל.

וכנראה יש עוד לדון בזה. על הפסוק "ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם" (דברים כו, ג) כתב הרמב"ן וז"ל "וטעם 'אל הכהן אשר יהיה בימים ההם' אל הכהן אשר יהיה שם בימים ההם כי הם נתונים לאנשי משמר ככל הקרבנות, לא שיוליד עמו כהן מעירו להקריב בכוריו". לפי הרמב"ן כוונת "אשר יהיה בימים ההם" לא רק כהן בתקופה ההיא, אלא עוד יותר מצומצם, דוקא כהן אשר נמצא בבית המקדש בשעת הבאת הביכורים. וכן בפירוש הרמב"ן לבמדבר ה, ט וז"ל "לפיכך דרש [רבי ישמעאל] 'אשר יקריבו' בכורים שהם טעונין תנופה והגשה. יאמר הכתוב כי כל הבכורים אשר יקריבו הבעלים לשם לכהן המקריב לו יהיה". קשה לומר שלפי הרמב"ן דין זה רק "עצה טובה". וכן סיים שם הרמב"ן "ולמדנו עוד מכאן שיהו הבכורים לאנשי משמר שיקריבוה ואינה לכל כהן שירצה כתרומה"⁵.

וז"ל רש"י, סוכה מז, ב (ד"ה זו הנחה) "שמגיד לך שמצוה להניחו לפני המזבח ואח"כ יטלוהו הכהנים ויאכלוהו". מפירש"י משמע שאסור לבעלים לקחת הביכורים אחרי קיום מצות "והניחו".

וכן בקרית ספר, הלכות ביכורים, פרק ג "הבכורים נתנים לאנשי משמר, מחלקים אותם ביניהם כקדשי מקדש משום דכהן מניף אותם ובמורם מתודה כתיב 'והניף אותם הכהן תנופה וגו' קדש הוא לכהן' למדנו שהכהן המניף הוא האוכל אותם".

4 כידוע קיימות שיטות שונות לגבי צורת הביעור של פירות שביעית, אבל גם לפי השיטה המקובלת שביעור שביעית — היינו להפקיר את הפירות, בכל זאת פירות שלא קיומו בהם מצות ביעור חייבים כילוי. לכן מובן שחז"ל נתנו לכל פרי את זמן הביעור המאוחר ביותר, כדי לא לגרום הפסד פירות שביעית.

וראה "הליכות שדה", גליון 52, כסלו תשמ"ח, עמ' 21—20.

5 בני ר' יוסף חיים נ"י הראה לי שכן הקשה על החזון"א בס' "משמר הלוי" וכתים, סי' קו, מאת הרב מרדכי הלוי שולונגר, בני ברק תשמ"ה.

ו"ל החינוך (מצוה צא) ~~אמשי~~ ~~המצוה~~ ~~רצו~~! נצטוונו להביא למשרתי ביתו ראשית הפרי המתבשל באילנותינו... מדיני המצוה... ושנותנין הביכורים לאנשי המשמר". החינוך מדגיש שישורש המצוה להביא את הביכורים דוקא למשרתי הבית, כלומר הכהנים העובדים בבית המקדש.

החזון איש (שם) מודה שלפי שיטתו יש הכרח להסביר את דברי הרמב"ם (הל' ביכורים, פ"א, הל' י) דביכורים ניתנים לזכרי כהונה "שהרי לאנשי משמר הן", שזה "אינו אלא מדרבנן", אבל לפי החזון איש מוכרחים לומר שגם רש"י, רמב"ן, החינוך וקרית ספר דנים רק בדין דרבנן. בכל אופן יש צורך למצוא לפי רבי שמעון מציאות של ביכורים משנה שעבר שמקיימים בהם ביעור מעשרות בפסח ע"י מסירתם לכהן.⁶

ואולי יש לומר שרבי שמעון הולך לפי שיטת רבי יהודה בסוף מסכת ביכורים שנותנים הביכורים לכהן חבר בטובה, בניגוד לחכמים (שם) שנותנין אותם לאנשי משמר. בירושלמי, פרק א, הלכה ב מובא שלפי רבי יהודה הביכורים הוקשו לקדשי הגבול ולפי חכמים הוקשו לקדשי מקדש. [אגב, הלשון "הוקשו" מראה שזה מדאורייתא!]. רבי שלמה סיריליו (שם) מסביר שזו מחלוקת בין ר"י וחכמים בסוף מסכת ביכורים. וכן ברש"ם בסוף ביכורים "דקסבר ר' יהודה דקדשי גבול גינהו". לפי רבי יהודה אין חיוב להשאיר הביכורים לאנשי משמר וקיימת מציאות של ביכורים בידי הבעלים בפסח. אבל הלכה כחכמים שביכורים הוקשו לקדשי מזבח חייבים למסור אותם לאנשי משמר.⁷

6 הרמב"ם פסק לפי חכמים (הל' מעשר שני, פרק יא, הלכה ח) שביכורים מתבערים בכל מקום ואפשר לומר שמדובר בביכורים שנשארו בידי אנשי משמר, אבל לפי רבי שמעון "הביכורים ניתנים לכהנים" ומה הוכיח החזון איש שמדובר בביכורים שעוד לא נמסרו לכהנים, כלומר ביכורים שהובאו כבר למקדש.

וראה ספר כלי חמדה, פרשת כי תבא, אות ו (עמ' רסב) וספר השקפה לברכה על דיני ביעור מעשרות מאת הרב יוסף צבי הלוי, עמ' קנ והלאה. בני ר' אלחנן נ"י העיר לי שיש דין של ישראל שנפלו לו תרומות בירושה מבית אבי אמו כהן (בכורות יא, א). ישראל זה ירש ביכורים מבית אבי אמו כהן שקיבל אותם במקדש ועל זה אמר רבי שמעון שבביעור מעשרות חייבים לתת אותם לכהנים.

לפי אוקימתות אלו מדובר בביכורים בירושלים, הן כקדשי גבול בידי ישראל והן כקדשי מזבח בידי כהנים. וצריך עיון בלשון המשנה והרמב"ם שהביכורים מתבערים "בכל מקום". וראה להלן הערה 7 דברי הרדב"ז והמנחת חינוך.

7 וראה אור שמח, הלכות ביכורים, פרק ג, הלכה א: "ונראה לי דר"י לטעמו... דהוי כקדשי גבול, אבל אנו דקיי"ל דהנחה ע"ג מזבח מעכבא דתנא ביה קרא... שזכו אותן מעל גבי המזבח ומתחלק לאנשי מזבח כמו כל קדשי מזבח... וזה ברור".

וראה רדב"ז, הלכות ביכורים פ"ב הלכה ו שיש ביכורים אחרי חנוכה, כגון פירות שהפרישם לפני חנוכה ולא נרקבו. וראה מנחת חינוך, מצוה צא (ד"ה והנה הרמ"ח) שלפי הראב"ד הפירות שביכרו לפני חנוכה מביא מהם תמיד. כאן מציאות של ביכורים בידי הבעלים בפסח, אך ראה שם שהטו"א חולק על זה. בכל אופן מדובר כאן בביכורים "בכל מקום" ולא דוקא בירושלים.

נוכר עוד אחד מדיני ביכורים. גר כביא ביכורים וקורא את פרכת ביכורים, למרות שהוא אומר "כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". הרמב"ם מסביר "הרי נאמר לאברהם אב המון גויים נתת, הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסו תחת כנפי השכינה" (הל' ביכורים, פרק ד, הלכה ג). רמב"ם פסק כך ע"פ הירושלמי פרק א, הלכה ד. לגבי וידוי מעשרות פסק הרמב"ם שהגר אינו מתוודה מפני שהוא אומר "ואת האדמה אשר נתת לנו" (הל' מעשר שני, פרק יא, הלכה ז). במדור "עיסור ביכורים" (עמ' קלג) מביא הרב כהנא תירוץ שהופיע לפני שנים אחדות בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר, ח"א, סי' ג. הרב פסח פרנקל כתב לרבי עזריאל: "ונהירנא כאשר יצקתי מים ע"י רבינו הגדול מהרמ"ם וצוק"ל [החתם סופר] שמעתי מסיו הקדוש ישוב נכון בשם מהו' ברוך פרענקל זלה"ה מלייפניק [בעל ברוך טעם] ע"פ דברי רמב"ן על התורה בפרכת וידידי מעשר שהקשה על הא דכתיב כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש, הא לא נזכר בשבעת האבות זבת חלב ודבש ותירץ דקאי על אבותינו יוצאי מצרים שנאמר להם אל ארץ זבת חלב ודבש, וממילא מיושב דעת הרמב"ם דלכך בווידידי מעשר אין הגר קורא דאין לפרש כוונת לאבותינו על אברהם כיון דכתיב ב'י' זבת חלב ודבש, אבל בפרכת ביכורים לא נזכר זבת חלב ודבש". כוונת התירוץ שלפי הרמב"ן מתייחסים במקרא ביכורים לשבוע שנאמרה לאברהם, שהיה אב המון גויים וכולל גם גרים, אבל בווידידי מעשרות מתייחסים לשבועה על ארץ זבת חלב ודבש ושבועה זו נאמרה לאבותינו במצרים ולא לאברהם אבינו. גר מתייחס לאברהם אבינו שהיה אב המון גויים, אבל לגר אין קשר לאבותינו במצרים.

יש להעיר שהשואל בשו"ת רבי עזריאל כנראה קיצר ובעל ברוך טעם בודאי הקדים והדגיש שבדבריו נכונים אך ורק ע"פ ההסבר השני בפ"י הרמב"ן. לפני כן כתב הרמב"ן במפורש שגם השבועה בענין ארץ זבת חלב ודבש נאמרה לאברהם. וז"ל "ולא יקשה בעיניך כאן כי לא נזכר בשבעות האבות ארץ זבת חלב ודבש כי מאחר שהארץ היא בעת ההיא ארץ זבת חלב ודבש, הנה נשבע להם בארץ זבת חלב ודבש". התירוץ הנ"ל בשו"ת רבי עזריאל יוצא מההנחה שהרמב"ם הלך אד ורק לפי ההסבר השני של הרמב"ן: "או לאבותינו יוצאי מצרים, שנאמר להם אל ארץ זבת חלב ודבש, כעין וירעו לנו מצרים ולאבותינו".

ואולי אין כאן סתירה ברמב"ם. הרמב"ם מביא את ההכרעה והמסקנה של האמוראים והשאלה היא למה בענין ביכורים הירושלמי הכריע במפורש נגד סתם משנה ואילו בווידידי מעשרות לא. לפי זה אפשר לומר שהרמב"ם השאיר לנו את הסתירה שבהכרעת האמוראים ועלינו לחפש יישוב לסתירה זו.

במקום אחר, בספר "שנת השבע", פרק ביעור וידידי מעשרות, מביא הרב כהנא תירוץ אחרים ואף מפנה (הערה 61) לספרים אחרים שדנו בזה, ביניהם מהר"י קורקוס, סוף הל' מעשר שני. יש להוסיף שמהר"י קורקוס דן בסתירה זו בהרחבה גם בהל' ביכורים, פרק ד, הלכה ג. מן הראוי לצטט קטע מדברי מהר"י קורקוס (שם), שהיה כידוע אחד מגדולי מפרשי הרמב"ם שאף הכסף משנה הסתמך עליו. וז"ל "דגבי מעשר אין שם אלא וידוי ואין כל חשש אם לא יתודה, אבל כאן במביא הביכורים אם אינו קורא יראה ולזול גדול...". כוונת מהר"י קורקוס שרבים אינם יכולים לומר וידוי מעשרות מפני סיבות שונות ולכן אין ולזול בגר אם הוא

אתר דעת - מכללת הרצוג
לא יתוודה. לעומת זה, הגר חייב להביא ביכורים, ואם מונעים ממנו לומר פרשת
ביכורים בשעת הבאת ביכוריו במקדש, יהיה בזה זלזול בגר. היום אולי רואים
בהסבר זה תירוץ של "בעלי בתים", אבל לפענ"ד יש כאן הסבר מוסרי מקורי
המובא תוך שילוב עם הסברים הלכתיים אחרים. לא מצאתי שהסבר זה מאחד מגדולי
מפרשי הרמב"ם מוזכר בדיונים על פסקי הרמב"ם הנ"ל.⁸

* * *

הרב קלמן כהנא סיים את חיבורו וביאוריו על מסכת ביכורים, אבל בטוחני
שאין הכוונה לעשות סיום על סדר זרעים. בבית המדרש להלכה בהתישבות החקלאית
עומדים להוציא לאור חבורים נוספים וכן ספרי הלכה עבור הציבור הרחב. הרב קלמן
כהנא עומד בראש בית המדרש והוגה תוכניות מקיפות נוספות, יחד עם צוות מעולה
של תלמידי חכמים בהדרכתו הברוכה של הרב יוסף אפרתי.
אנו מקוים לראות פירות נוספים רבים בבית מדרש מיוחד זה, שכל מטרתו
"לחדש המלוכה", מלכות מצוות התלויות בארץ.

ובזכות חדוש המלוכה נזכה למקדש מלך עיר מלוכה.

8 באנציקלופדיה תלמודית, ערך גר, הערות 94—93, צוינו כמה אחרונים שדנו בסתירה זו,
אבל לא צויין מהר"י קורקוס שדן על זה בשני מקומות, אף שכנראה מהר"י קורקוס
הקדים את המפרשים האחרים שדנו בסתירה הנ"ל.

עיקר ענין מצוה הוא במעשה דוקא לצרף ולזכר ואף שזה עבודה קשה
יותר נח במדת הרחמים והטוב לגמרי, אך בני ישראל מבקשים את העול
ומחבבים המצות ורוצים שגם בעולם עשיה יתברך כבוד שמים ובכך תן פחדך
כו' ויראוך כל המעשים, ולכך חוזרים ותוקעים ומריעים גם כשיושבים...
כדי להשאר אצלם מלכות שמים וזכרון השם יתברך גם בעולם העשיה.

שפת אמת, ליקוטים, ראש השנה, עמ' 76

יהדות ומדע כחכמות משלימות

יהדות ומדע כחכמות משלימות מאת פרופ' יהודה לוי. הוצאת כנה, ירושלים תשמ"ז

הרב יהודה לוי שליט"א מוכר לציבור תלמידי חכמים בישראל על ידי ספרו "זמני היום בהלכה", לוחות זמני התחלת היום וסופו, לכל אזורי העולם, עם מבוא מקיף וממצה. כן גודע לשבח פירושו העיוני והתמציתי "קב ונקי" על ירושלמי מסכתות שביעית ותרומות. פירושים אלה על הירושלמי חיבר הרב לוי יחד עם הרב אריה כרמל שליט"א, תלמיד ותיק של הרב א"א דסלר זצ"ל. לפני שנים אחדות הוציא הרב לוי לאור ספר הדרכה ללומדי תורה "שערי תלמוד תורה" המגיש חומר רב של עצות ללימוד תורה שניתנו ע"י עשרות גדולי ישראל. כן פרסם חוברת תשובה "גבר ואשה לאור היהדות", ועוד כמה מאמרים שהופיעו בשנים האחרונות ב"המעין". המחבר זכה לשמש שנים רבות את הגאון רבי יצחק הוטנר זצ"ל והגאון רבי יעקב קמיניצקי זצ"ל. האחרון וכן רבו המובהק הגאון רבי יוסף ברייער זצ"ל סמכו אותו בסמיכת חכמים.

בהיות המחבר עוד בארצות נכר, חבר ספר בתחום התמחותו "אלקטרו-אופטיקה" וזכה להכרה בינלאומית כאשר ספר זה משמש טקסט סטנדרטי לבוגרי אוניברסיטה ומהנדסים בלימוד נושא זה. המחבר שימש בתפקיד פרופסור בנושא זה והיום מופקד במשרה רמה של רקטור של בית-הספר הגבוה לטכנולוגיה ("מכון לב") אשר בירושלים.

הרב יהודה לוי מחסידי שיטת "תורה עם דרך ארץ" הגו נאה דורש ונאה מקיים שאיפה זו של הנהג עמה — עם התורה — דרך ארץ. ספרו "יהדות ומדע כחכמות משלימות" אשר פורסם על ידו בשעתו בצורתו המקורית באנגלית והמונח עכשיו לפנינו במהדורה עברית הנו ביטוי מתאים לכך.

ידיעת חכמת הטבע יכולה לתפוס מקום נכבד בחיי לומד תורה. דברי ר' יהושע בן לוי בשם בר קפרא "כל היודע לחשב תקופות ומולות ואינו חושב, עליו הכתוב אומר (ישעי' ה, יב) 'ואת פועל ה' לא יביטו ומעשי ידיו לא ראו' " (שבת עה, א) מורים על כך.

לדברי הרמב"ם (הלי' יסודי התורה פ"ב ה"ב) הדרך להשיג אהבת ה' ויראתו היא ההתבוננות במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו וכו'. וכבר כתב הרמ"א (שו"ת סי' ז) ש"לא אסרו ללמוד דברי החכמים וחקירתם במהות המציאות וטבעיהן כי אדרבה ע"י זה גודע גדלותו של יוצר בראשית יתברך". אמנם בהסתייגות, כפי שפסק ביו"ד (סי' רמו, סע' ד) : "ומ"מ מותר ללמוד באקראי בשאר

חכמות ובלבד שלא יהיו ספרי מאונס, עתה להכניסם בין החכמים טיול בפרדס, ואי
לאדם לטייל בפרדס רק לאחר שמילא כריסו בשר ויין, והוא יודע איסור והיתר
ודיני המצוות".

בפירושו של רש"ר הירש לספר דברים שיצא לאור לאחרונה בלשון הקודש
נאמר לכתוב "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא א'
אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים" (דברים ד, לב): "רכוש לך
ידיעות על כל העבר ועל ההווה בכל הארץ... הכרת ההיסטוריה והטבע במסגרת
הגבולות [= מאז בריאת העולם, דברים המצויים בתוך העולם הארצי שנברא]
איננה רק מותרת אלא היא רצויה בהיקף רחב ביותר... שכן רק אם אדם סוקר את
כל הזמנים ואת כל המקומות, יתברר לו הייחוד הגמור של מעמד ישראל בעולם".
במאמר שהופיע ב"המעין" (תשרי תשמ"ט) כבר ציינתי עמדתם החיובית של
גדולי ישראל רבים לרכישת ידע בחכמות הטבע. מצאנו כי הרמב"ן היה רופא מומחה
ומייעץ בעניני לידות (בית יוסף, בדק הבית, על טור יו"ד סי' קנד) ורבי חיים ויטאל
הקדיש שנתיים וחצי ללימוד אלכימיה (ספר "מקור ברוך" של בעל "תורה תמימה",
דרך שלישי, דף תרנ"ט המצטט את רח"ו עצמו). בעל "תוספות יום טוב" היה
בעל ידע רב בחכמות כלליות ובמיוחד בחכמת ההגדה והאלגברה. מצאנו כי רבי
יהונתן אייבשיץ מציע תוכנית הנדסית לשלוח ספינה אל החלל (תפארת יהונתן,
פרשת נח). ואף רבי יעקב עמנון משבח ומהלל לימוד חכמת הטבע ובמיוחד הרפואה
(שו"ת שאילת יעבץ, ח"א סי' מא). והגר"א מעיד ממה שכתוב בספרי הטבע (ביאור
הגר"א לשו"ע יו"ד, סי' רא, ס"ק ו).

בדורות האחרונים ראינו כי רבינו המלבי"ם היה בקי בחכמת הטבע כמובא בספר
הביוגרפי "המלבי"ם" מאת ד"ר נח רוזנבלום, מוסד הרב קוק. רבי ישראל ליפשיץ,
בעל "תפארת ישראל" על משניות מגלה ידיעות נרחבות במדעים בסוף מאמרו
"דרוש אור החיים" (שנדפס בסוף סדר טהרות) ובעוד מקומות מספר בפירושו
למשניות, כגון כלאים פרק שמיני (בועז) ובפירושו לחולין, פרק תשיעי (בועז).
ואף בעל "ערוך לנר" על הש"ס ו"ביכורי יעקב" על הלכות סוכה וארבע מינים,
למד חכמות כלליות.

יש להדגיש שלימודים כלליים אצל גדולי ישראל היו תמיד לימודי עזר להבנה
יותר טובה בתורה. לכן תלמיד חכם רציני הרוצה ללכת בעקבות אותם גדולי ישראל,
יש לו על מי לסמוך.

ונסיף נקודה. לימוד הגמרא קשור בכוח הבקורת והיכולת לשאול שאלות, לבחון
תשובות ולהסבירן. כל דרך הלימד בש"ס יוצרת בשכלו של האדם גישה בריאה
של "הגיון" הבוחן ובודק כל דבר לאישורו. כך בהבנה בלימוד התורה. ואין זה
מתקבל על הדעת שבעניני דעלמא יעצום יהודי נאמן את עיניו ולא ירצה "להביך"
את התופעות הסובבות אותו. כאשר רבא חשב אודות רב פפא, שאיננו מכיר בהווית
העולם [מתוך רוב שקידתו והסתגרותו בארבע אמות של לימוד התורה], גער בו:
"בתורשיא קא אכיל ליה?" (שבועות ו, ב, עיי"ש רש"י). זאת אומרת, נדרשת
מתלמיד חכם גישה של ידע והבנה, בין בלימודו דברי קודש, ובין בהשתמשותו
במימצאי-תבל. ואולי, אדרבה, חוסר התעמקות בשטח אחד עלולה להרגיל את האדם
לעשות כך גם בלימודו בתורה, להצטמצם להבנה שטחית של דברי הראשונים

והאחרונים, ללא שיקול דעת הפוסטדעתל מאבחנות אסקנות. מי שחושב שבלמודים כלליים ובהוויות העולם אפשר להיות מומחה בלי לימוד והכנה, עלול להגיע להשליות גם בהבנתו בלימוד התורה. עמד על כך רבי מנשה מאיליה זצ"ל, מבאי ביתו של הגר"א בספרו אלפי מנשה, ח"ב, ט, כז).

נעיינ עכשיו בספרו החדש של הרב יהודה לוי "יהדות ומדע כחכמות משלימות". עלינו להודות כי הציבור של קוראיו הפוטנציאלים מוגבל מאד היום. מן הראוי שנברר את הסיבות לכך, שהרי יש לכך השלכות מעשיות.

[א] המחבר הרב יהודה לוי הפנה תשומת לב לבעיה זו (בספרו, עמ' 69 ואילך) ומסביר שמתקופת ימי הביניים ואילך התגברה בין רבני ישראל ההתנגדות ללימוד "חכמות חיצוניות" כלימוד אינטנסיבי (כלשונו של המחבר), ויש בכך רמז לדברי הרמ"א בשו"ע י"ד סי' רמו סע' ד שהתיר רק באופן ארעי בגלל התוצאות האומללות כאשר נמשכו רבים לאפיקורסות על ידי לימוד זה. מחבר ספרנו דחה חשש זה, באומרו כי "יש לחלק", יש להבדיל בין "לימודי מדעי הרוח" (פילוסופיה, פסיכולוגיה, סוציולוגיה, ספרות וכיו"ב) למדעי הטבע (פיסיקה, כימיה, הנדסה, מתימטיקה, רפואה וכו'). חילוק נבון זה מצאנו במהרי"ל (נתיבות עולם, ח"א, דף ס' טר ימיני) ובשו"ת שאילת יעב"ץ לר"י עמון (ח"א, סוס"י מא) ועוד גדולי עולם אחרים.

[ב] עוד סיבה להתנגדות היא החשש פן יגררו ללימוד באוניברסיטאות. מוסדות "השכלה" אלה שימשו בעבר מבצר-כפרנות. כיום רואה ר' יהודה לוי סכנה נוספת לקקול מחמת הירידה המוסרית שהתפתחה בקמפוסים. על כן הוא מגיע למסקנה שאין הכרח ללמוד באוניברסיטה כדי להגיע ל"השכלה מדעית". קיימת היום ספרות פופולרית מעולה, כולל כתבי עת, המדווחת על התפתחות בכל ענפי מדעי הטבע ומי שלמד יסודות במתמטיקה יכול, עם קצת מאמץ, בעזרת אותה ספרות להיות די מעודכן. לדבריו "יכול היהודי שאינו מדען במקצועו ללמוד את מסקנת המדע בלי להתמסר ברוב מאמציו להשגתו, אלא לעיקר שהוא לימוד התורה".

[ג] מציירים את שוללי לימודי חול כאילו הם גוש מגובש של כל מורי הוראה. זהו תיאור שאיננו נכון. ראינו שהרמ"א דחה טענה זו: "זו מחלוקת ישנה בין החכמים, ולא אצטרך להשיג עליה, כי כבר תשובתו ערוכה בתשובת הרשב"א ח"א תי"ח, מה שהשיבו חכמי פרובינצא להרשב"א על זה. ואף הרשב"א ז"ל לא כתב שם אלא לאסור [הלימוד] בינקותו של אדם, קודם שילמוד חכמת התלמוד, והוא הבשר והיין שכתב הרמב"ם [יסוה"ת סוף פ"ד]". הרי למדנו מדבריו של הרמ"א כי החשיב דברי הבדרשי כשוויימשקל לטענות של הרשב"א !!

כל הנ"ל כתבנו כדי להסביר את מצבנו כעת, כאשר מחייבי הלימודים הכלליים בין בני תורה נשאר במיעוט מצומצם מאד. כמובן שמחבר הספר אינו מציע שכל בן תורה ילמד לימודים כלליים*.

* יש מקום לאפשר לבן תורה גם ללמוד לימודים כלליים ולהמשיך להיות בן תורה. האם אפשר לפנות דרישה זו אל ראשי הישיבות הגדולות, כאשר אפילו במסגרת של ישיבות ההסדר כמעט אין מסגרת ישיבתית המאפשרת לימודים אלה. כנראה שגם ראשי ישיבות

שיש בכך חסרון, וכדברי הרב קוק: "רוי התורה מתבארים על פי כל החכמות שבעולם" (אורות התורה, סוף פרק י'). מאידך התבססות על הקבלה דורשת התעמקות ואף ספר שלם לא היה מספיק לכך.

כבר הזכרנו, כי אין הספר מנסה למצות את הכירור והעיון בנושאים שדן בהם, אבל מצד שני זכינו שהספר מעורר אותנו לעניינים רבים ושולח קווי-אור לכיווני מחשבה פוריים ומועילים. והרי כמה דוגמאות:

[א] המוסר הרפואי (עמ' 33 ואילך). כאשר החברות לייצור תרופות חדשות משוקות תוצרת חדשה, הרי הן מעוניינות לקבל מהתרופאים מידע מהימן אודות מדת ההצלחה והתועלת שקבלו החולים מהתרופות והמינון שלהן, בהשוואה לאלו החולים שלא קבלו את התרופות האלו. נשאלת השאלה, האם מותר לרופא למנוע באופן שרירותי מתן התרופה המוצאת למחצית אוכלוסיית החולים (אשר סובלים כאבים גם הם), בכדי להועיל באופן מסחרי לחברה (גם הוא מקבל תשלום מן החברה עבור שרותו זו). לתורה ולהלכה ישנה דעה בענין.

[ב] האנושות חיה תחת צל כבד של פחד מפני פרוץ מלחמת האטום, לפי קאפריזה, "התרגשות אישית", של איזה רודן מטורף (עמ' 329). מה תלמדנו תורה על הכשרת הדור למניעת החשש?

[ג] ישנה אפשרות ע"י מתן סמים מסוימים, מוסויים, תוך מזון המסופק לאוכ"לוסיה, לגרום הרדמת העירנות, הרדמת כח הרצון והעצמאות. כך עושים כבר לחיזת-בר בגני חיות, לבל יסכנו את חיי שומריהם. האם יבוא יום, שהממשלות יארגנו וייסות מרכיבי-מזון הללו, למען המשך משטרן? (עמ' 36).

[ד] ישנה בעיה מעמיקה, בעידן המודרני, יותר ויותר. כאשר מכוונת ממוח-שבות להפליא עושות את כל מלאכתנו ובני אדם רבים נשארים מבוטלים ממלאכתם, ויש שעות-פנאי רב מדי בידיהם (עמ' 37). הפתרונות של אומות העולם, העיסוק בשעשועי-ספורט אקטיביים, מוגבל לדור הצעיר בלבד. גם הצפייה בשעשועיהם של אחרים לא תוכל למלא כל שעות היום. מה תעשה האנושות ולא תחטא? לתורה יש פתרון.

[ה] בתעשייה המודרנית, בעידננו, ישנן הרבה חברות הגורמות נזק ממשי ועצום לכל סביבתם, בין ע"י פליטת חמרים מזיקים לנהרות, או פליטת גאזים רעילים לאויר (עמ' 47). מה תגובת ההלכה בבחינת נזקי-שכנים?

[ו] הבעיה הסוציולוגית של תכנון-ערים, החשש להיפגע מן הנוקים של פשעי חיי-כרך (עיון עירובין כא, ב "אל תדינני כיושבי כרכים", וכן כתובות קי, ב "ישיבת כרכים קשה"). לתורה הדרכה מהימנה (עמ' 49).

[ז] בעית הזוללות הבהמית, הפושה יותר ויותר בחברתנו, בגלל שיסוי וגירוי יצרים של התקשורת, הפרסומת של הרחוב בזמננו (עמ' 44). יש בכך גם נגיעה בשאלת בל-תשחית (כמבואר בשבת קמ, ב), נוסף על השחתת בריאות הגוף. וכן עוד רשימה ארוכה שאין ביכולתנו להביאה בשלימותה. המחבר הצליח להוכיח בבהירות בהרצאתו המקיפה, כי אין לנהוג כעת כבת-יענה העוצמת את עיניה מן הבעיות האמיתיות שנוצרו. האנושות, המדינה, החברה וכו' לא יוכלו להמסר

לשלטונם האנוכיי של כמה אצטטות סגורות להאחזתם בהגה המנהיגות הלא-תרתית. המחבר מוכיח לנו כי הציביליזציה המודרנית הולכת ושוקעת (כמו ברומא העתיקה), אובדן דרך, בגלל חוסר הארה של דבר ה'. היהדות הגאמנה מסוגלת להדריך את עם ישראל לקראת מציאת דרכים תורתיות לפתור את בעיות היסוד של החברה הנאבקת על דרכה לקראת העתיד. רק בני תורה מסוגלים למצוא פתרונות, אבל לשם כך יש צורך בידע ונסיון בלימודים כלליים.

*

המחבר הוסיף לנו קונטרס שלם בפני עצמו, בעימות הישגי הפסיכולוגיה המקצועית הנוכחית, מול ייעדי התורה (עמ' 102—90, וכן עמ' 113—106). הפסיכולוגיה המודרנית, על אף הישיגיה המרשימים לא יישבה את הקונפליקטים (ההתנגשויות הנפשיות) שיש בנשמתו של האדם המודרני. המחבר העיר כי במחקר שנערך בין 10,000 איש, אודות תפוצת מחלת-לב עורקית, נמצא שיהודים דתיים סובלים כמחצית ממה שהיהודים החילוניים סובלים (%2.9 לעומת %5.8). מובן מאליו כי הבטחון בה, המרגוע הנפשי שהאדם יודע שגורלו הוא בידי ה', הם המונעים מתח ומשבר ורישומן בעורקי הלב.

עוד קונטרס יפה מגיש לנו המחבר: המיבנה ההנדסי של אבר עינו של אדם (עמ' 81—79). מה רבו מעשיך ה'!

הגדיל המחבר לעשות בהגשת קונטרס נפרד "העקרון האנתרופי", כלומר, הכרח מציאותו של הבורא ית', ע"י תשומת ליבנו למערכת פלאות, מתואמת ומדוייקת בדייקנות נפלאה, בכל מערכות הטבע, אשר בלעדיהם לא היו חיי אנוש אפשריים כלל (עמ' 79—76).

שרות חשוב עשה לנו המחבר, בהצביעו על נקודות חולשה של המדע, לבל נאמין בו אמונה עיוורת (עמ' 18). המדע רק יכול לערוך לפנינו טבלה של מדת השכיחות והתדירויות של תופעות מסויימות. אבל בשום פנים לא יוכל לצפו! את העתיד של התופעות בצורה מוחלטת. למעשה, צורת הדיבור של מדעני דורנו, מוכיחה את אמונתם האלילית במדע ללא שום בסיס גיוני! (עמ' 125). כן מסביר המחבר את טעויות המחשבה של תומכי שיטת האבולוציה ("התפתחות המינים") (עמ' 122). המחבר מבאר לנו בקטעים יפים איך יכולים להגיע מתוך לימוד אחידות של חוקי הטבע לאמונה באחדות הבורא (עמ' 31).

יש להצטער על כך שאין המחבר מנסה ליצור הארה חדשה, תיאורית תורתית-מדעית, לפי העקרון שקבע — "חכמות משלימות" של תורה ומדע. כמובן אין התורה זקוקה ח"ו לשום השלמה, אבל הפצת התורה ויישומן בעולם המפותח, דורשים השלמת ידיעותינו בתורה ע"י הבנה ושליטה במדעים. אבל דרושה גם הגדרה מדוייקת של תופעות הטבע לפי השקפת התורה. אמנם מסביר המחבר טיב תחושותינו את תופעות הטבע (עמ' 18 ואילך), אבל הרי ידוע שישנן גישות רבות בנושא יפלוסופיה של המדע (ראה אנציקלופדיה עברית, כרך כב, עמ' 319—314). חושבני כי יש מסר גדול ומועיל לדברי תורתנו בנידון. דוקא היום, כאשר בסיסים מחשבתיים רבים ונושאים של המדע של המאה שעברה, הופרכו, היינו צופים ומצפים לגישה

יותר רעננה. שאלות תיאולוגיות, איתן שהתורה התחבטו בהם, כאילו יש סתירה בין תורה ומדע, הוכחו כבטלות לחלוטין, לפי ההבנה העמוקה של כמה ממדעני תקופתנו, וגם הכופרים שביניהם. לכל אלו, מחברנו לא התייחס.

והנה, לדוגמא, לפי הרב קוק, המדע היא זרוע מסויימת של התורה. וכך דבריו: "[הללו שמחוסרים רזי-התורה] כל זמן שרוצים לאחד את התורה [בלי פנימיותה] עם המדע, אין עומדים על יסוד האמת. השאיפה העליונה שאור האמת זורח בה היא ההכרה שהמדע הוא בעצמו אחד מהארות התורה במובנה האמתי. באופן זה היא הרצאתו של הרמב"ם [בתחילת יסודי התורה]. והנטייה הגוברת לצד הנסתר, שהיא מבססת את יסוד התורה כמה שהוא למעלה מן הטבע, אינה מסלקת את המדע מעצמייתה של תורה, אלא היא מראה שהמדע הגלוי הוא אמנם חלק בהתגלות התורה, אבל חלק שאינו מואר באורה הפנימי כל זמן שהמדע הוא מצומצם בשכל המוגבל של האדם...". (גנוזי ראי"ה, חנוכה, עמ' 6). אמנם הרב קוק הזהיר שאין לעסוק בתורה ובמדע בעת תקופת-לימוד אחת, דמחברי אהרדי" (שם, עמ' 7).

חסרונו של הספר שהוא קצר (150 עמוד) ! אך הוא "מיעוט המחזיק את המרובה". יש לברך את המחבר שהעמיד ישוב לנגד עינינו דברי החתם סופר זצ"ל (עמ' 65): "ואספת דגנך... משום מצוות ישוב ארץ ישראל... ולא לבד עבודת קרקע אלא לימוד כל אומנות משום יישוב וכבוד ישראל שלא יאמרו לא נמצא בכל ארץ ישראל סנדלר ובנאי וכדומה, ויביאם מארצות רחוקים", עכ"ל. וכמובן, אפשר להרחיב את הדוגמא, ולא התכוון ל"סנדלר" בלבד. דבריו הקדושים אקטואליים ביותר כעת. אם וכאשר ציבור בני תורה יתפתחו בחכמה ומדע וישתמשו בכשרונותיהם המעולים ובכוונותיהם הטהורות, לא למען בצע כסף או יוקרה, אלא כדי לשרת את עם ישראל, או אז בודאי כי אור תורתם, זוהר יראת שמים שבהם, יזריחו ויופיעו זיו נפלא, להקרין דעת בעם.

אנו פונים אל המחבר הנכבד שימשיך בכתיבתו הפוריה ולכל נקודה שהעיר עליה בקצרה כעת, יקציב לה מסה יותר נרחבה. ויהי ה' עמו!

מעשה דע מעלת לימוד המוסר, כי ע"י כך מתעורר האדם להכיר חטאיו, ולהרגיש שטותו ועקמומית לבו, אם כן נתחדש לנו, שמלבד מעלתה בהכנה והתעוררות לתשובה, הרי היא גם עיקרה של תשובה עצמה. הוי אומר "הכרת החטא" כמ ושנתבאר, ונמצא שאדם הלומד מוסר — לשם מוסר, מקיים בזה מצות עשה של תשובה!

הרב יהודה ליב חסמן זצ"ל: אור יהל, ח"ג, עמ' רמח

על חמיו של מו"ה זעקל ווארמסר ז"ל

בספר שו"ת "זכר שמחה" (ספד"מ תרס"ה) נדפסו תשובות ממו"ה שמחה הלוי במברגר ז"ל וכן תשובות מאביו (הרב מווירצבורג) ז"ל. בהקדמת הספר (דף VI) כותב: בנו מו"ה זעקל במברגר ז"ל אב"ד קיסינגען, כהאי לישראל: "אשתו של הגאון מוה' זעקל וצללה"ה מרת צערלא היתה בתו של הגאון החסיד הנודע מוה' נתן אדלער הכהן וצללה"ה מפפד"מ וזוגתו מרת קילא בתו של הגאון מוה' דוד שטרויס זצ"ל האבדק"ק פיורדא", עכ"ל. ובמחילת כבודו הרמה טעה בזה² וכדלהלן:

(א) לא יתכן שמו"ה זעקל היה חתנו של הגאון מו"ה נתן אדלער בעת שלא נשאר מהגאון מו"ה נתן אדלער זרע של קיימא, כי כן כותב תלמידו הנאמן בעל החתם סופר ז"ל במכתבו וכהאי לישראל: "שיל"ת פ"ב יום ב' ה' כסליו תקע"ח לפ"ק. החוה"ש לאיש וביתו ידי"ג הרבני השגון המופלג צו"נ כבוד מו"ה מרדכי ליב ג"י, נעימות בימינו כותבת הגסה בידי אחיו שיחי' ראיתי והנה נדר גדול נדר לאלקי ישראל לשליח להתפלל ולהשתטח על קבר איש אלקים קדוש מרנ"א זצ"ל, להתפלל ולבקש רחמים על רזא דנא וכן יעשה יקום דבריו, ואני אהי' שיח לדבר ברצות ה', כאשר יצוה מעלתו, ישלח לידי לערך אדום זהב ואצוה לאיזה צדיקים מתלמידיו זצ"ל יעשו כאשר אצוה עליהם, והנה ביצקי מים ע"י בתחלת בואו לבאסקאוויץ ולא היה לו כי אם בן קטן ופת אחת כמו בת י"ב שנה אהובה לו במעשי' כאמה כן בתה, א"א לספר בשבחה ובעזרה מתה שם ולא דמע עינו והי' מצדיק הדין בשמחה גדולה ונפלאה אשר לא ראיתי ממנו דוגמתו בתפלת שמחת תורה אך ביום השבת פ' וירא, והוא היה רגיל לעלות לכהן ומפטיר בכל שבת וגם באוזה שבת שבתוך הו' לא מנע מהג"ל אז באמרו ההפטרה זלג דמע א' מעינו וקיבלו בידו, ומיד חזר ונהפך לאחר, ושוב לא נראה בו שום רמז עצבות ולא הזכיר שמה כלל, ולא היה לו ילד אחר לעולם ולא עשה לזה שום תחבולה, גם כי לדעתי חדל ממנה אורח, ולא רצה להטריח כלפי מעלה לשנות הטבע, כי חיש קל יותר ח"ו יגרום מיתה לאשתו חלילה, ומפני זה גם אנכי לא בקשתי ממנו זצ"ל לעולם לבקש רחמים על אשתו הראשונה זצ"ל מטעם הנ"ל, וכל שאין דוחק השעה אין השעה דוחקתו והרבה ריוח והצלה לפניו ית"ש, הרופא לשבורי לב והמחבש לעצבותם הוא יגדור פרצותם, ויבנה חורבותם, וגם יגונם ואנחותם וכו' א"נ לנצח. משה"ק סופר מפ"פ"ג.

- 1 וממנו הועתק בטעות בספר "משפחת במברגר" ירושלים תשל"ט.
- 2 אמנם בספר שו"ת זכר שמחה הנ"ל מיבא שם בהערה למטה ממימורבוך דק"ק פולדא, "שמרת צערלא היתה בת הגאון מו"ה נתן אדלער", מכל מקום לאו מר בר רב אשי חתום על המימורבוך הנ"ל.
- 3 המכתב הנ"ל של החתם סופר נדפס בכמה מקומות, מהם, בספר "דרך הנשר" (תולדות מו"ה נתן אדלער), ובספר "חוט המשולש" (תולדות החתם סופר).

וכן בהקדמת הספר "משנת רבי נתן" (פרנקפורט דמיין תרכ"ב) כותב שם המציא לאור הגאון בעל נחל אשכול: "אמר הצב"א נדרשתי לאשר שאלוני, אנשי חיל מיקירי ק"ק ספד"מ, להעתיק כל ההגהות ופרושים הנמצאים במסגרת משניות רבנו נתן אדלער הכהן זצ"ל, לחבר מהם חבור שלם ולהוציאם לאור, למען יעמדו ימים רבים לזכר עולם למחברים, אשר לא נשאר לו זרע אדם פקרב הארץ...".

(ב) הרב מווירצבורג ז"ל היה חתנו של הגאון מו"ה זעקל הנ"ל, וכתב בהקדמת ספרו "מלאכת שמים" כהאי לישנא: "ושם זוגתי הרבנית חכמת לב בעלת מדות טובות ומעשים ישרים וטובים מרת קילה תי" בת מ"ח הרה"ג מו"ה זעקל ווארמסר זללה"ה ואמה הרבנית מרת צערלה זללה"ה היתה מצד אביה ממשפחת הרב החסיד מוהר"ן אדלר הכהן זללה"ה מפסד"מ ואמה היתה בת הרה"ג מו"ה דוד שטרואס זללה"ה אב"ד דק"ק פיורדא", עכ"ל. ומעתה מדברי הרב מווירצבורג ז"ל הנ"ל יוצא מפורש שהגאון מו"ה זעקל היה חתנו של הגאון מו"ה דוד שטרואס, כי כן כותב בפירושו: "ואמה [היינו אמה של מרת צערלה] היתה בת הרה"ג מו"ה שטרואס" 4. (ג) הרב מווירצבורג כשמוזכר בספרו מלאכת שמים (כלל ס"ו בינה ס"ב) את זקנו (אבי אמו) הגאון מו"ה משה ארי' כותב כהאי לישנא: "ויש בידי שר"ת בענין זה מצאצאי הרב מו"ה משה ארי' הלוי", ומדוע כשמוזכר את זקנו (אבי חמותו) [היינו אבי חמותו לפי דברי הקדמת שו"ת זכר שמחה הנ"ל] הגאון מו"ה נתן אדלער הכהן 5 לא כותב עליו שום תואר כגון "חוי"ז" וכדומה, מאי שנא זקנו זה מזקנו זה? אלא מאי יש להבין מזה שהגאון מו"ה נתן אדלער לא היה זקנו (היינו חמותו מרת צערלה לא היתה בת הגאון מו"ה נתן אדלער).

ולפי דברינו הנוכחים (בהערה מספר 4) מיותר לומר שגם מה שכתב מו"ה זעקל במברגר הנ"ל בהקדמת שו"ת זכר שמחה הנ"ל: "וזוגתו מרת קילא בתו של הגאון מו"ה דוד שטרואס זצ"ל האבדק"ק פיורדא", הוא טעות, כי זוגתו של הגאון מו"ה נתן אדלער היתה מרת רייכל בתו של הרבני מו"ה פייש כ"ץ חתן הגאון מו"ה דוד שטרואס אב"ד דק"ק פיורדא.

והיות שבספר "משפחת במברגר" (ירושלים תשל"ט) הועתקה בסדר היוחסין בלשון אנגלית דף XIV הטעות הנ"ל, כאילו שהגאון מו"ה זעקל ווארמסר ז"ל היה חתן הגאון מו"ה נתן אדלער הכהן זללה"ה, וספר "משפחת במברגר" הנ"ל הנו מופץ בתפוצה מרובה בין מאות צאצאי הרב מווירצבורג זללה"ה, לכן מצאתי לנכון לפרסם שזה לא נכון, והאמת כי הגאון מו"ה זעקל ווארמסר זללה"ה היה חתן הגאון מו"ה דוד שטרואס זללה"ה אב"ד דק"ק פיורדא, והכל על מקומו יבוא בשלום.

4 ומה שכותב הרב מווירצבורג "ואמה הרבנית מרת צערלה זללה"ה היתה מצד אביה ממשפחת הרב החסיד מוהר"ן אדלר הכהן זללה"ה", הוא כן: כי להגאון מו"ה דוד שטרואס היה עוד בת בשם קילה (חוז' מכתו צערלה הנ"ל) ובעלה של מרת קילה היה הרבני מו"ה פייש כ"ץ, והגאון מו"ה נתן אדלער הכהן מפסד"מ היה חתנו של הרבני מו"ה פייש הנ"ל (דרך הנשר עמוד ו-1).

5 עיין מלאכת שמים כלל י"ב בינה ס"ק ד' וכלל כ"ו בינה ס"ק ג' ובשו"ת יד הלוי בכמה מקומות.

לענין הירושלמי שב"פרי חדש" או"ח סי' קכח

(המעין תמוז תשמט עמ' 63)

כתב מהר"ץ חיות בהגהותיו למסכת מגילה יב ע"א וזה לשונו: 'ובמאמר לקיים דברי אגרת אראה עוד מאמרים מהירושלמי שהיה נוכח עיני הראשונים ונאבד ממנו. ולדוגמא וכו' בפר"ח או"ח סי' קק"ח (צ"ל קכח) בשם הירושלמי כל מי דאית ליה נדה בבית אסור למיסק לדוכן וכו'.

ולא התעורר לבדוק בפר"ח, שהיה רואה שהפר"ח לא הביא כך בשם הירושלמי. בוא וראה בספרו "דרכי ההוראה" פרק שני הביא דברי הפר"ח ושם כתב: 'ויש לדבר זה שורש בירושל! ובהערה כתב: 'אולי בירושלמי קדשים'.

ובובר במאמרו "ירושלים הבנויה", "ירושלים" של לונץ, כרך שביעי עמ' 277 הביא אף הוא את הפר"ח ואף הוא מביא שהפר"ח הביא בשם הירושלמי. ולנכון העיר בובר שכל הענין נמצא בברייתא של מס' נדה שהו"ל האראוויץ בתוספתא עתיקא עמ' 25. ובסוף ספר ההשלמה לירושלמי הנ"ל העתיק את כל המובאה מן הפר"ח בשם הירושלמי, עיין שם במדור השמטות מהירושלמי אות י. בהערה שם רמז לדברי בית אפרים שנתקשה להסביר הדבר.

ובית אפרים כבר ציין לו ב"דרכי ההוראה" שהוא בתשובות "בית אפרים" חלק או"ח סי' ו. ומה שביקש ב"ההשלמה" לבאר את העניין משום שהכהן אבל ואין כהן אבל נושא את כפיו, אין הוא נכון כלל שהרי מפורש בפר"ח שהחשש הוא שמא נגע בנדה!

ש' אברהמסון

ברצוני להוסיף למאמרי "ארבעה צריכים להודות" שהופיע בהמעין, ניסן תשמ"ט כדלקמן:

כותב החפץ חיים וצ"ל פעמיים במאמרו "צפית לישועה" (הראה לי גיסי היקר הרב משה טורעצקי שליט"א רב דק"ק בלונדון) וז"ל: וכן בודאי בעת הגאולה כשיעברו הים ויוצרך כל אחד להביא קרבן תודה או על חולה שנתרפא וכו' (פ"ג ד"ה ובאמת), ושוב: או אם הוא אחד מארבעה שצריכין להודות, כגון חולה שנתרפא או שהיה חבוש בבית האסורים וכה"ג, ובזמן המקדש היה צריך להביא קרבן תודה, ועכשיו צריך ללמוד דיני הקרבת התודה, ועיין בסוף שו"ע או"ח בהשמטה שם שביירגו שם ההנהגה בענין זה, עכ"ל (שם ד"ה וע"כ כשאנו אומרים, בהערה). ובהשמטה (קבלתי באדיבותו של הרב יעקב יהושע זקס שליט"א, נכדו של החפץ חיים וצ"ל) כותב החפץ חיים: וגם לפעמים שנחלה ונתרפא והיה מחויב להביא קרבן תודה וכידוע שהוא אחד מארבעה שצריכין להודות, ובזמנינו יש לו ללמוד עכ"פ דיני הקרבת תודה וכו', עכ"ל.

אברהם ס' אברהם

נתקבלו במערכת

מסכת ביכורים—חקר ועיון, כולל המשנה עם פי' ר"ש משנץ, תלמוד ירושלמי עם פי' ר"ש סיריליאן, תלמוד ירושלמי עם הגהות וביאורי הגר"א ו"עיתור ספרים", לקט מראשונים ואחרונים. מאת הרב קלמן כהנא. הוצאת המכון ללימודי המצוות התלויות בארץ. ירושלים תשמ"ט.

שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא לתרי-עשר. הפירוש המקובל ע"פ כת"י מונטיפיורה ו"שיטה אחרת" שעדיין לא ראתה אור. עם חילופי גירסאות, מראי מקומות, ביאור ומבוא. מאת אוריאל סימון. כרך ראשון: הושע, יואל, עמוס. הוצאת אוניברסיטת בר-אילן. רמת גן תשמ"ט.

שו"ת הערוך לנר מאת הרב יעקב שטלינגר, אב"ד אלטונא. שני כרכים. כרך א: שו"ת בנין ציון ושו"ת בנין ציון החדשות. סודר מחדש עם מבוא, ציוני מקורות ומילואים. כרך ב: קובץ תשובות חלק ג', ליקוטי שו"ת, חידושים ומאמרים. בעריכת הרב יהודה אהרן הלוי הורוויץ. הוצאת דבר ירושלים, ירושלים תשמ"ט.

ספר טהרת הבית חלק ראשון, הלכות נדה עם משמרת הטהרה כולל מקורות ההלכה ובירורי דינים, הערות והארות בדברי הפוסקים. מאת הרב עובדיה יוסף. נלוח אליו בסופו קונטרס טהרת הבית הקצר. ירושלים תשמ"ט.

בית אהרן על עניני שבת ומועדים עפ"י סדר מועדי השנה. מאת רבי אהרן כהן זצ"ל, ראש ישיבת חברון בירושלים ת"ו. הביא לדפוס הרב זלמן כהן. ירושלים תשמ"ט.

צפונות במה לצפונות גנזי קדם, מאמרים ומחקרים תורניים, חקר היצירה התורנית ותולדות ישראל. שנה א', גליון ד'. בני ברק, תמוז תשמ"ט.

המשתתפים בגליון זה:

הרב זאב ויטמן, כפר עציון, גוש עציון

הרב איתמר ורהפטיג, ארזי הבירה 50, ירושלים

הרב אברהם נחשון (קופרמן), נוה דקלים, ד"ג חוף עזה

פרופ' אברהם ס' אברהם, רח' בין וגן 86, ירושלים

הרב רפאל נ' אויערבך, רח' קסטור 22, ירושלים

משה ווייס, Manesse 4, 80003 Zurich, Suisse

יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

הרב משה צוריאלי, רח' בית הלל 13, בני ברק

גדלי' דניאל באב"ד, רח' גבעת שאול 17, ירושלים

בס"ד

בתחילת השנה, אנו מבקשים מכל קוראי המעין לחדש את המנוי על ידי מלוי הטופס בעמ' 1 [או להעתיקו] ולשלחו למערכת.

המעין
רח' צפניה 26
ירושלים 95301

אתר דעת - מכללת הרצוג

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

דפוס צור-אות, ירושלים